متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

مسئله ربا و بانک

فهرست مطالب

بخش دوم: مسألۀ بیمه

مقدمه چاپ یازدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

چاپ اول این کتاب در آبان ۱۳۶۴ منتشر شد و تـاکـنون ده نوبت تجدیدچاپ شده است و اکنون چاپ یازدهم آن پیش روی شماست. در چاپهای اول تا دهم، یادداشتهای استاد شهید درباره مسأله ربا و بانک نیز آورده شده بود. نـظر بـه ایـنکه مـجموعه **یادداشتهای استاد مطهری** در حال انـتشار است و ایـن بـخش از یادداشتهای ایشان در جلد چهارم آن مجموعه درج شده است، لذا از این کتاب حذف گردید و در جای خود قرار گرفت.

همچنین جهت بالا بردن کیفیت چاپ کتاب حاضر، این کتاب از نو حروفچینی شد و لذا از نظر زیبایی صفحات و رعایت اصول فنی بر چاپهای قبلی مـزیت و بـرتری دارد. امـید است رضـایت خواننده محترم را فراهم آورد.

کتاب حاضر مباحثی است پیرامون ربا، بانک و بیمه از متفکر

شهید استاد مرتضی مطهری و شامل دو بخش می‌باشد. بخش اول بحثهایی است تحت عنوان «مسأله ربا و بانک» که در سال ۱۳۵۴ در سلسله جلساتی که در انجمن اسلامی پزشکان برپا بوده ایراد شده است. در آن جلسات، قبل از استاد شهید، به ترتیب آقایان مهندس اکبر طاهری، مهندس بازرگان و شهید مظلوم دکتر بهشتی در این باره سخن گفته‌اند. به همین جهت استاد شهید ضمن بیانات خود، اشاراتی نیز به سخنان افراد مذکور دارند. در بین سخنان استاد، از برخی افراد اعمّ از سخنرانان و حضّار جلسه نام برده می‌شود. به جهت عدم ضرورت، از ذکر اسامی حضّار خودداری و آنها را با (...) مشخص نمودیم. در این بخش جهت حفظ امانت، گذشته از اصلاحات اندک عبارتی، هیچ‌گونه دخل و تصرفی در سخنان استاد نشده و حالت گفتاری مطالب حفظ گردیده است.

بخش دوم شامل مباحثی است دربارهٔ بیمه که در سال ۱۳۵۲ در انجمن اسلامی پزشکان ایراد شده است.

از خدای متعال توفیق خدمت مسألت داریم.

خرداد ۱۳۸۰

ربیع الاول ۱۴۲۲

بخش اول

مسئله ربا و بانک

۱ مسأله ربا و بانک

بسم الله الرحمن الرحیم

از مجموع بحثهایی که شد این‌طور دستگیرمان شد که عملیات بانک در چند قسمت خلاصه می‌شود. ما هرکدام را جداگانه از نظر انطباقش با موازین شرعی بحث می‌کنیم. قسمتی از عملیات بانک دریافتهای خود بانک است از مردم که عناوین مختلف دارد: حساب جاری، سپردهٔ دیداری، سپردهٔ موقت، پس‌انداز و... که فرق بعضی از اینها را با بعضی دیگر من دقیقاً نمی‌دانم و خیال هم نمی‌کنم در ماهیت قضیه تأثیری داشته باشد. توضیحش را بعداً از آقایانی که واردند می‌خواهیم؛ خصوصاً که جناب آقای نیکیار هم آمده‌اند[1]. این پول گرفتن‌های بانک از نظر شرعی چه عنوانی دارد؟ ما پولی را به عنوان حساب جاری یا سپرده یا پس‌انداز در بانک می‌گذاریم، این چه عنوانی دارد؟ آیا امانت است نزد بانک یا ما قرض می‌دهیم به بانک؟

۱. [آقای نیکیار از کارشناسان برجسته بانک رهنی بود که در سال ۱۳۵۹ به رحمت ایزدی پیوست.]

فرق امانت و قرض

امانت با قرض متفاوت است. اگر امانت باشد، از نظر موازین شرعی عین هر امانت باید حفظ بشود و امانتدار حق تصرف در آن را ندارد. و اگر با اجازهٔ صاحب امانت بخواهد در آن تصرف کند، دیگر امانت نیست؛ تبدیل می‌شود به قرض. البته مقصودم از تصرف، تصرف از بین‌برنده است؛ مثل اینکه عین تعویض بشود یا معامله روی آن بشود یا معدوم گردد. اما تصرف در حدی که مثلاً فرشی را زیرپا بیندازند مقصود نیست.

تعویض عین با ماهیت امانت سازگار نیست. نمی‌شود گفت این قالی را مثلاً اینجا امانت می‌گذارم و در عین اینکه امانت است شما حق دارید آن را بفروشید و تبدیل به پول یا چیز دیگر بکنید. اگر من اجازهٔ فروش دادم این دیگر از امانت بودن خارج می‌شود. مسلّم پولهایی که مردم به بانک می‌سپارند، عنوان امانت ندارد. یعنی بانک در این پولها تصرف می‌کند و به دیگران قرض می‌دهد. پس همهٔ این پولهایی که به بانک پرداخت می‌شود باید اسمش را گذاشت قرض‌گرفتن‌های بانک. معنی هم ندارد که به شکل امانت بماند. یعنی اگر کسی در مقام راه حل بگوید بانک در پولهای مردم تصرف نکند و فقط امانتدار باشد، خواهند گفت راکد ماندن پول، خودش غیر طبیعی و مضر است. بنابراین پول گرفتن بانک عنوان قرض دارد. حالا ببینیم در مواردی که بانک سود پرداخت می‌کند مثل سپردهٔ موقت و پس‌انداز، آیا این سودی که می‌دهد جایز است یا جایز نیست؟

مسلّم به این شکل که بانک پولی را به عنوان قرض دریافت کند و به موجب قرار سودی پرداخت کند، ربا است و شرعاً اشکال دارد اما اگر قرار سود در بین نباشد ـ مشتری قرض بدهد و بانک در پرداخت سود آزاد باشد؛

مقرراتی بانک را مجبور نکرده باشد و قرض‌دهنده هم حق مطالبه برای خود قائل نباشد و بانک به دلخواه خود در پایان مدت مبلغی به صاحب پول اضافه بدهد ـ مانعی ندارد ولی به عنوان یک معامله و یک قرار قبلی برای پرداخت سود اشکال دارد. و اگر کسی می‌خواهد از پولی که به بانک می‌دهد سودی عایدش بشود، حتماً باید شکل دیگری داشته باشد مثلاً بانک برای او معامله‌ای بکند، که همان شکل مضاربه و غیره می‌شود و بعد روی آن بحث می‌کنیم.

قسمت دوم فعالیت بانک نقل و انتقال پول است که البته، هم بدون اشکال است و هم ضروری. بانک، مرکزی است برای نقل و انتقال پول که کاری نظیر کار پست انجام می‌دهد. مثلاً پولی را در تهران از شما می‌گیرد و در مشهد به کس دیگری تحویل می‌دهد و در مقابل این خدمت، پولی می‌گیرد که کارمزد است و در آن هیچ بحثی نیست.

مسألهٔ دیگر خرید و فروش برات و سفته است. این مسأله قابل بحث می‌باشد که آیا خرید و فروش برات یا سفته اشکال دارد یا خیر؟ برات اگر نقدی باشد هیچ اشکالی ندارد. یعنی کسی پولی از دیگری طلبکار است و همین حالا می‌خواهد بگیرد. برات می‌کند که بانک برود از طرف بگیرد. این در واقع یک حواله است که مثلاً من هزار تومان از کسی طلبکار هستم، مأموریت می‌دهم به دیگری که آن را وصول کند. اگر آن شخص در مقابل این عمل کارمزدی هم بگیرد مسلّم اشکال ندارد. ولی کار دیگری هم معمول است که ظاهراً به آن هم برات یا حواله می‌گویند و آن این است که کسی در جایی پولی به بانک می‌دهد برای اینکه این پول را در جای دیگر خودش برود بگیرد. مثل کاری که در قدیم معمول بود: اشخاصی که به شهری مسافرت می‌رفتند، برای اینکه پول را همراه خود نبرند و از خطر

محفوظ بماند آن را به تاجری که در آن شهر طرف داشت می‌دادند و حواله می‌گرفتند و در آن شهر با مختصری کمتر از طرف می‌گرفتند. مثلاً هزار تومان در اینجا می‌داد و نهصد و پنجاه تومان در مقصد از طرف می‌گرفت. حوالهٔ بانک هم همین‌طور است. آیا این اشکال دارد یا خیر؟

این شکل از نظر فقها اشکال ندارد. زیرا اشکال تنها در موردی است که قرض‌دهنده زیادتر از قرض‌گیرنده بگیرد اما اگر قرض‌گیرنده چیزی اضافه بگیرد، اشکالی ندارد. در اینجا قرض‌دهنده اضافه نمی‌گیرد بلکه کسری می‌گیرد. ممکن است اکنون چنین چیزی وجود نداشته باشد، ولی کسی که با پولی معامله می‌کند شاید حاضر باشد مثلاً هزار تومان بگیرد و بعد از چند ماه هزار و پنجاه تومان بدهد زیرا در این مدت روی این پول معامله می‌کند. می‌گویند اگر اضافه بدهد اشکال دارد ولی اگر کسری بدهد اشکال ندارد.

مسألهٔ دیگر خرید و فروش سفته است؛ سفته‌های حقیقی و سفته‌های صوری که با هم فرق می‌کند. این بحث را به آخر صحبت موکول می‌کنیم.

دو نوع ربا

مسألهٔ دیگر مسألهٔ تعویض پول یک کشور با کشور دیگر است که از قدیم معمول بوده حالا هم هست. در قدیم که در یک کشور سکه‌های مختلفی متداول بود، یکی از کارهای اساسی صرافها معاوضهٔ پولها بود و گویا خود صرافها هم حق داشته‌اند که درهم و دینار و امثال اینها سکه بزنند و این سکه‌ها، هم از نظر وزن با یکدیگر تفاوت داشته‌اند و هم از نظر عیار. قهراً این پولها را معامله می‌کرده‌اند. مثلاً یک نوع درهم را با نوع دیگر آن معامله می‌کردند. دربارهٔ این مطلب نیز بعد سخن می‌گوییم. ولی

این بحث احتیاج به مقدمه‌ای دارد که خود بحث مستقلی است و آن این است که ربا در اصطلاح فقهی دو نوع است: ربای قرضی و ربای معاملی.

ربای قرضی این است که کسی جنسی یا پولی را به قرض بدهد بعد منفعتی بیش از آنچه که به قرض داده بگیرد. منفعت لازم نیست از جنس همان چیزی باشد که به قرض داده شده؛ هرچه که منفعت تلقی بشود. و در اصطلاح می‌گویند: «کُلُّ ما یَجُرُّ نَفْعاً» هرچه که نفعی را در بر داشته باشد. حتی این‌طور مثال می‌زنند که اگر کسی به یک نفر مثلاً هزار تومان قرض بدهد و ضمناً شرط کند که تو مرا کول بگیری از این سوی آب به آن سوی آب ببری، این کول‌گرفتن، خود یک منفعت است. اصل ربا در باب قرض است و ربایی که بیشتر حرفها دربارهٔ آن است همین ربای قرضی است.

نوع دیگر ربای معاملی است که در آن پای قرض در میان نیست بلکه پای معاوضه در کار است. به ربای معاملی می‌گویند ربای جنس به جنس که چیزی را به جنس خودش معاوضه کنند مثلاً گندم به گندم. و قهراً بعد مسألهٔ صغروی هم به اصطلاح مطرح می‌شود که آیا مثلاً گندم و جو در باب ربا یک جنس‌اند یا دو جنس؟ یا مثلاً گندم دو منطقهٔ مختلف را که جنس آنها با یکدیگر متفاوت است دو جنس باید فرض کنیم یا یک جنس؟ و اتفاقاً در اینجا فقها مسائلی را طرح کرده‌اند که قبول کردنش خیلی مشکل است. مثلاً می‌گویند هر چیزی که از یک اصل باشد یک جنس تلقی می‌شود که بعد مسأله خیلی بلبشو می‌شود. مسألهٔ ربای قرضی را بعد طرح می‌کنیم.

به هر حال در ربای معاملی یعنی معاوضهٔ دو شیء همجنس، زیاده نباید دریافت شود مثلاً در معاوضه گندم با گندم باید هموزن یکدیگر بیع و شراء بشود. پای قرض هم در کار نیست. آنوقت مسألهٔ تعویض پول و ارزها

با یکدیگر قهراً به اینجا مربوط می‌شود. بعلاوه امروز مسألهٔ جدیدی مطرح است که در قدیم نبوده. در قدیم تعویض پولهای طلا و نقره بوده. سکه‌های یک منطقه را با سکه‌های منطقهٔ دیگر عوض می‌کردند حالا یا از باب اینکه جنس سکه‌ها مختلف بود و یا از باب اینکه عیارها مختلف بود. ولی امروز گذشته از این جهت، مسأله این است که پول امروز از نوع طلا و نقره نیست، اسکناس و غیره است. آیا قواعدی که در باب تعویض پولهای طلا و نقره هست، در اینجا هم جاری است یا نه؟ این مسائل را به عنوان مقدمه ذکر کردیم تا بعد دربارهٔ آنها به تفصیل بحث بکنیم.

مسألهٔ عمده، مسألهٔ وام دادن بانک است. بیشتر بحثهای آقای مهندس بازرگان هم در جلسه قبل راجع به همین مسأله بود. من یادداشتهای ایشان را گرفتم ولی آنقدر قلم‌انداز نوشته بودند که بعضی جاها را نتوانستم بخوانم. البته قسمتهایی از آن را خواندم که اکنون دربارهٔ آن بحث می‌کنیم. در اینجا باید عرض کنم که من قبلاً چیزی در کلمات مصریها دیده بودم که تفاوتی میان دو نوع قرض قائل شده بودند و خواسته بودند بگویند ادلهٔ شرعی تحریم ربا ناظر به یکی از این دو نوع است و به نوع دیگر قرض که در قدیم نبوده و جدید است مربوط نمی‌شود. بیان آقای مهندس همان مطلب است ولی جامعتر از آنچه که آنها گفته‌اند.

انواع قرض

مصریها مسأله را به این شکل طرح کرده بودند که قرض بر دو نوع است: قرض استهلاکی و قرض استنتاجی. قرض استهلاکی وقتی است که قرض برای مصرف کردن و برای رفع احتیاجات ضروری زندگی قرض‌گیرنده باشد. مثل همان سه نوع قرضی که حضرتعالی [خطاب به

آقای بازرگان] در تقسیم‌بندی خودتان اسم بردید: قرض درماندگان، قرض امیدواران و قرض بستانکاران. این سه نوع داخل در قرض استهلاکی می‌شود.

نوع دیگر قرض استنتاجی است که شخص قرض می‌کند نه برای اینکه خود عین را صرف بکند بلکه قرض می‌کند برای اینکه آن را استنتاج بکند یعنی از آن نتیجه‌گیری نماید که شما تعبیر کردید به قرض تولیدکنندگان. در اینجا قرض‌کننده هیچ نوع اجباری برای قرض کردن ندارد، چون احتیاجی به مصرف کردن آن ندارد بلکه می‌خواهد سرمایهٔ خود را زیادتر کند و سود ببرد. یا خودش هیچ سرمایه ندارد و یا سرمایه‌اش برای طرحی که تهیه کرده کافی نیست. از بانک یا از شخص دیگری قرض می‌کند و حساب کرده که میزان بهره‌ای که بابت وام باید بدهد کمتر از میزان استفاده‌ای است که در آینده از این سرمایه خواهد داشت. مثلاً با خود می‌گوید اگر من یک میلیون تومان از بانک قرض بگیرم، در آخر سال باید صدهزار تومان به عنوان سود به بانک بپردازم؛ ولی حداقل دویست هزار تومان از این قرض استفاده می‌برم و صدهزار تومانش برای خودم باقی می‌ماند. در این مورد دانشمندان مصری گفته‌اند ادلهٔ شرعی در باب ربا تماماً متوجه قرضهای استهلاکی یا مصرفی است و ناظر به قرضهای استنتاجی نیست.

آقای مهندس قرضهای مصرفی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند. یکی قرض درماندگان: کسی هیچ ندارد و یک مصرف خیلی ضروری هم دارد مثلاً فرزندش مریض شده و برای معالجه‌اش نیاز به وام دارد. در این مورد واقعاً جای آن است که جامعه در مورد چنین فردی احساس وظیفه و کمک کند. نوع دوم، قرض امیدواران است که وام گیرنده آنقدرها در استیصال

نیست و در آینده می‌تواند وام مصرف‌شدۀ خود را پس بدهد. یعنی بالقوه می‌تواند خودش را اداره کند ولی بالفعل نمی‌تواند. در اینجا هم جای قرض‌الحسنه است و جامعه چنین وظیفه‌ای دارد تا از این طریق مشکل چنین فردی را حل بکند، مثل قرض‌الحسنه‌های قسطی که امروز خیلی معمول است.

نوع سوم قرض بستانکاران است که از این هم یک درجه سبکتر است. مثل شخصی که خودش طلبکار است و هیچ احتیاجی هم ندارد. برای اینکه طلبش را زودتر وصول کند از دیگری قرض می‌گیرد.

قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی

در اینجا به نظر می‌رسد که ما دو بحث را باید مطرح کنیم و بعد ببینیم نتیجه چه می‌شود. یکی بررسی قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی است بدون توجه به جنبۀ شرعی که شرعاً ربا گرفتن حرام است یا حلال. یعنی قرض ربوی دادن فی حد ذاته از نظر علمی و از نظر طبیعت حقوقی آیا ظلم است یا نه؟ خیلی از مسائل حقوقی را انسان با عقل و فکر خودش و از روی استدلال می‌تواند به دست بیاورد که ذی‌حق است یا خیر. یک وقت است که می‌گوییم از نظر طبیعت حقوقی آن کس که پول خودش را به دیگری قرض می‌دهد واقعاً استحقاق دارد که در برابر این پول چیزی بگیرد، منتها در مواردی خلاف رحم و عاطفه است. این یک مسألۀ دیگر است. در باب اجاره هم همین حرف پیش می‌آید. کسی که خانه‌اش را اجاره می‌دهد، از نظر طبیعت حقوقی حق دارد مال‌الاجاره بگیرد. اما صاحب ملکی که متمکن است و احتیاج چندانی ندارد اگر از مستأجرش که در عسرت و تنگدستی است مطالبۀ اجاره کند، قساوت و بی‌عاطفگی

است. بنابراین در مورد ربا باید اول این مسأله را حل کنیم که آیا قـرض دادن ربوی از نظر طبیعت حقوقی با اجاره هیچ فرقی نمی‌کند یا فرق دارد؟ اگر فرق نمی‌کند پس این اشکال هم از نظر شرعی قهراً مطرح می‌شود که چگونه شارع جلو قرض دادن ربوی به یک مستمند را به این شدت گرفته ولی جلو اجاره دادن خانه به یک مستمند را نگرفته و فقط توصیهٔ اخلاقی کرده؛ نگفته اگر کسی نمی‌تواند مال‌الاجارهٔ خانه‌اش را بپردازد، اگر بگیرید حرام است؛ بلکه مثل خیلی موارد دیگر امر به احسان کرده است.

این چگونه است؟ به نظر من این‌طور رسیده و امر واضحی است کـه قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی غیرقابل پذیرش و غیر منطقی است و با اجاره و امثال آن متفاوت است، چطور؟

آیا سرمایه تولید سود می‌کند؟

یک وقت است که ما این فرضیه را می‌پذیریم که سرمایه هرگز تولید سود نمی‌کند. هرچه سود پیدا می‌شود فقط مولود کار است نه سرمایه. در این صورت فرقی بین اجاره و ربا باقی نمی‌ماند. ولی این مطلب که سرمایه تولید سود نمی‌کند، درست نیست. سرمایه خودش یک وجود عینی است. چطور بازوی من کار می‌کند ولی بازوی اسب من کار نمی‌کند؟! در حالی که اسب را من با تلاش خودم تهیه و تولید کرده‌ام. چطور فعالیت من به دلیل اینکه انسان هستم می‌تواند تولید ثـروت بکـند، امـا فـعالیت مـال مـن نمی‌تواند تولید ثروت بکند؟! فرض این است که اصل سرمایه را مشروع می‌دانیم. از همان نقطهٔ صفر شروع می‌کنیم: شخصی رفته از جنگل چوب تهیه کرده، بعد ابزاری تهیه نموده و با آن کار می‌کند. ابـزار بـه او کـمک می‌دهد. چرا سرمایه نتواند کار کند؟ خود سرمایه یک ابزار است و اگر در

جریان باشد کار می‌کند. ولی آیا وجود عینی سرمایه کار می‌کند یا وجود ذهنی و اعتباری آن؟ مسلّم وجود عینی آن کار می‌کند. من اگر پول یا گندمی را به شما قرض می‌دهم، خود این پول است که به جریان می‌افتد و کار می‌کند؛ یا این گندم، این مال‌التجاره است که به جریان می‌افتد و کار می‌کند. وجود عینی است که کار می‌کند. نتیجهٔ کار وجود عینی مختلف است. یک وقت زیاد کار می‌کند، یک وقت کم کار می‌کند، یک وقت هیچ کار نمی‌کند و اصلاً زیان می‌برد، یک وقت هم تلف می‌شود. از نظر طبیعی قهراً هرکسی که مالک بالفعل سرمایه است، سود و منافع سرمایه هم به او تعلق می‌گیرد همچنانکه زیان سرمایه هم به او تعلق می‌گیرد و اگر خطری هم متوجه اصل سرمایه شود، متوجه او می‌گردد. اما اگر انسان پولش را تبدیل به دَیْن کرد، یعنی آن را به قرض داد، در این صورت مالک عین، مقترض است و مقرض مالک دین است یعنی مالک یک امر اعتباری و قراردادی. اینکه انسان وقتی می‌خواهد به مسافرت برود، پولش را به بانک می‌دهد تا در مقصد از شعبهٔ بانک دریافت کند، یا به شخصی قرض می‌دهد تا در آنجا از وکیل او تحویل بگیرد، به همین جهت است که پول را از خطر تلف شدن نجات دهد. پول را قرض می‌دهد. از آن ساعت اگر این پول تلف شد، قرض‌دهنده آن را پس می‌گیرد؛ می‌گوید مال تو بوده که تلف شده مال من نبوده است. آدمی که می‌خواهد برود به نجف، پولش را به تاجری در اینجا می‌دهد که سه ماه بعد در آنجا از وکیل او تحویل بگیرد. اگر امروز که قرض داد فردا صندوق این تاجر آتش گرفت و مال‌التجاره‌اش از بین رفت، او حق دارد پولش را مطالبه کند و آن تاجر نمی‌تواند بگوید پولی که تو به من دادی، عین آن تلف شد؛ زیرا آن شخص می‌گوید آن عین مال من نبود؛ از ساعتی که به تو دادم مال تو شد.

پس طبیعت قرض این است که انسان پول را، سرمایه را، مملوک خودش را از عینیت خارج می‌کند و به آن ذهنیت و اعتباریت می‌دهد، وجود اعتباری می‌دهد. خاصیت وجود اعتباری یکی این است که تلف و زیان در آن معنی ندارد. دنیا را اگر آب ببرد، آن از بین نمی‌رود. قصهٔ ملانصرالدین است که دیگ همسایه را قرض گرفت. بعد از مدتی که دیگ را پس داد، یک دیگچه‌ای هم داخل آن گذاشت. همسایه گفت این چیست؟ گفت دیگ شما زاییده است. خیلی خوشحال شد که عجب همسایهٔ احمقی گیر آوردیم. برای بار دوم دیگی از او قرض گرفت. این دفعه که همسایه آن را طلب کرد، گفت مرده. همسایه گفت دیگ که نمی‌میرد. گفت آن که می‌زاید یک روز هم می‌میرد. زاییدن حق است ولی مردن حق نیست؟!

طبیعت قرض و طبیعت وجود اعتباری دادن مثل یک نوع بیمه کردن است، مثل یک نوع اخته کردن مال است از نظر سود و زیان دادن. هم بیمهٔ عمر می‌شود، هم اخته می‌گردد. به همان دلیل که بیمهٔ تکوینی می‌شود و جلوی مردن و کسر شدنش گرفته می‌شود، قهراً جلوی انتاج آن هم گرفته شده است. اصلاً وجود اعتباری انتاج ندارد.

پس انسان وقتی که چیزی را به عنوان قرض به کسی می‌دهد، از نظر حقوقی آن را از اثر انداخته، از تلف حفظ کرده و به طور کلی از اثر مثبت و منفی انداخته. اینکه کسی چیزی را قرض بدهد و بعد سود آنچه را که در ذمهٔ طرف است بخواهد، اساساً غلط است. سود، متعلق به عین است و عین هم متعلق به مقترض است.

با این بیان، قهراً از نظر طبیعت حقوقی فرقی نمی‌کند میان قرض استهلاکی و مصرفی، و قرض تولیدی و استنتاجی. البته از نظر اخلاقی و

عاطفی خیلی فرق می‌کند؛ همان طور که اجاره گرفتن‌ها از نظر طبیعت حقوقی فرق نمی‌کند ولی از نظر اخلاقی خیلی فرق می‌کند. انسان خانه‌اش را به یک آمریکایی گردن‌کلفت پولدار بدهد و از او مال‌الاجاره بگیرد، یا به یک نفر بیچارهٔ فقیر مستحقی بدهد و مال‌الاجاره بگیرد، ایندو از نظر اخلاقی خیلی فرق می‌کند ولی از نظر طبیعت حقوقی فرق نمی‌کند.

در این صورت هیچ فرقی میان انواع وامهایی که بانک می‌دهد، از نظر جواز و عدم جواز نیست. همهٔ این وامها مورد نیاز است؛ وام درماندگان، وام امیدواران، وام بستانکاران و حتی وام تولیدی. باید ببینیم که این امر مورد نیاز را غیر از قرض ربوی از چه راه می‌توان تأمین کرد.

از نظر ادلهٔ شرعی چطور؟ آیا آن حرفی که بعضی مصریها گفته‌اند درست است یا درست نیست که ادلهٔ شرعی فقط ناظر به قرضهای مصرفی و استهلاکی است؟ اینکه در زمان پیغمبر صلّی الله علیه و آله آیا قرض استنتاجی هم وجود داشته یا نه، من به طور جزم نمی‌توانم بگویم وجود نداشته؛ البته عمدهٔ قرضها مصرفی بوده، ولی مخصوصاً در مکه که عده‌ای سرمایه‌دار در آنجا بودند، آیا هیچ معمول نبوده که مثلاً یک نفر تاجر از یک پولدار دیگری مقداری پول قرض بگیرد برای اینکه تجارت کند و بعد سود آن را به او بپردازد؟ به طور جزم نمی‌توان گفت نبوده. حالا بود و نبودش اثر زیادی در بحث ما ندارد.

ربا در قرآن و حدیث

در ادلّهٔ شرعی اگر ظاهر ادلّه محدود و محصور نباشد به آنچه که در آن زمان وجود داشته، به قول فقها نمی‌توانیم جلو اطلاق ادلّه را بگیریم. اگر

ادلّهٔ ما اطلاق داشته باشد و به قول آقایان انصراف به یک مورد بالخصوص نداشته باشد، ما باید به اطلاقش عمل کنیم. یعنی تا دامنهٔ قیامت هرچه مصداق برای آن پیدا شود، مصداقهای جدید است نه یک امر جدید؛ همان‌طور که در باب بیمه گفتیم که بیمه به این شکل در قدیم وجود نداشته ولی ما کلیاتی داریم که آن کلیات، عموم و اطلاق دارد و محدودیتی ندارد. اما یک تعبیراتی در بعضی احادیث خصوصاً احادیث شیعه وجود دارد که آن تعبیرات تا حدود کمی ربا را محدود می‌کند به همان ربای مصرفی. ولی آیات قرآن به نظر می‌رسد که چنین نیست. البته از بعضی آیات قرآن می‌توان استشمام کرد که نظر قرآن به قرضهایی است که در مورد درماندگان باید داد. چون در بعضی جاها ربا را در مقابل صدقه می‌آورد: یَمْحَقُ اللهُ الرِّبوا وَ یُرْبِی الصَّدَقاتِ[1]. اما جاهایی هم هست که ربا را در مقابل بیع قرار می‌دهد و بالخصوص یکی دوجا هست که تعبیر به ظلم می‌کند. در این موارد اگر نظرش به مبارزه با بیرحمی و قساوت جامعه بود و می‌خواست بگوید جای رحم کردن است و جای این است که از منفعت و حق مشروعتان بگذرید، دیگر معنی نداشت که تعبیر به ظلم کند بگوید: فَلَکُمْ رُؤُسُ اَمْوالِکُمْ لاتَظْلِمونَ وَ لاتُظْلَمونَ. راجع به کسانی که قبلاً قرض ربوی داده بودند قرآن فرمود که همان رأس‌المال‌ها یعنی عین مالتان را بگیرید. سودها را دیگر حق ندارید بگیرید. آنوقت لاتَظْلِمونَ وَ لاتُظْلَمونَ نه شما ظلم می‌کنید با گرفتن سود، و نه مظلوم واقع می‌شوید با از دست دادن سرمایه‌تان.

از این تعبیر قرآن به نظر می‌رسد که اساساً قرآن سود گرفتن از قرض را

---

۱. بقره / ۲۷۶

ظلم می‌داند. و می‌دانیم که ظلم یعنی گرفتن چیزی بدون حق و بدون یک مجوّز. البته مجوز طبیعی نه مجوز قانونی. در واقع عدل هم یعنی به هر مستحقی آنچه را که استحقاق دارد دادن. و ظلم تجاوز به حقوق دیگران است. قرآن ربا گرفتن را تجاوز به حق قرض‌گیرنده تلقی می‌کند و به قول ما اصلاً نامشروع می‌داند. آیاتش را در این یادداشتهای قدیم خودم جمع کرده‌ام: سورهٔ بقره آیات ۲۷۴-۲۸۱. اَعوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجیم:

اَلَّذینَ یُنْفِقونَ اَمْوالَهُمْ بِاللَّیْلِ وَ النَّهارِ سِرّاً وَ عَلانِیَةً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنونَ.

این آیه از انفاق و نیکوکاری شروع می‌شود و از همین جا گفتیم استشمام می‌شود که نظر به همان وامهای به اصطلاح درماندگی است. بعد بلافاصله می‌فرماید:

اَلَّذینَ یَأْکُلونَ الرِّبوا لایَقومونَ اِلّا کَما یَقومُ الَّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قالوا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبوا وَ اَحَلَّ اللهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبوا.

آنها که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که شیطان او را مس کرده؛ یعنی مانند مجنون و جن‌زده و آدمی که عقل و هوش و فکرش را از دست داده. قرآن می‌خواهد بگوید رباخواری کأنّه تأثیری در فکر و هوش می‌کند، انسان را دیوانه می‌کند. این به موجب آن است که گفتند: اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبوا. گفتند چه فرقی می‌کند که انسان خرید و فروش کند یا ربا بخورد

وَ اَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبوا ولی این جور نیست، خدا بیع را حلال کرده و ربا را حرام.

فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهیٰ فَلَهُ ما سَلَفَ وَ اَمْرُهُ اِلَی اللّه. مقصود این است که اگر موعظه‌ای دربارهٔ ربا بیاید و منتهی بشود یعنی از این ساعت دیگر توجه به دستور بکند، فَلَهُ ما سَلَفَ گذشته‌ها همه محو شده، گذشته‌ها گذشته. وَ اَمْرُهُ اِلی اللّهِ یعنی در دنیا از او پس نگیرید. وَ مَنْ عادَ فَاُولٰئِکَ اَصْحابُ النّارِ هُمْ فیها خالِدونَ کسانی که بعد از نزول این آیه بخواهند ربا بگیرند مستحق آتش‌اند. یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبوا وَ یُرْبِی الصَّدَقاتِ خدا ربا را محو می‌کند (در واقع یعنی بی‌برکتی را متوجهش می‌کند) و به عکس صدقات را نمو می‌دهد. وَ اللّهُ لایُحِبُّ کُلَّ کَفّارٍ اَثیمٍ در اینجا رباخوار به کَفّار و اثیم تعبیر شده.

اِنَّ الَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ اَقامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّکوٰةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنونَ. یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ ذَروا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبوا اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ.

باز تأکیدی است دربارهٔ ربا.

فَاِنْ لَمْ تَفْعَلوا فَأْذَنوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ وَ رَسولِهِ اگر چنین نکردید آگاه باشید به جنگی از ناحیهٔ خدا و پیغمبر. وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُسُ اَمْوالِکُمْ اگر توبه کردید سرمایه‌هاتان یعنی اصل مالتان مال خودتان. لاتَظْلِمونَ وَ لاتُظْلَمونَ در این صورت ظلمی نمی‌کنید و مورد ظلم قرار نمی‌گیرید.

وَ اِنْ کانَ ذو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلیٰ مَیْسَرَةٍ وَ اَنْ تَصَدَّقوا خَیْرٌ لَکُمْ آن سرمایه هم که اصل مالتان است و می‌خواهید بگیرید، اگر طرف مُعسر و فقیر است و

نمی‌تواند بدهد مهلت بدهید تا وقتی که امکان برایش پیدا شود. و اگر صدقه بدهید و همان را هم صرف‌نظر کنید چه بهتر.

وَ اتَّقوا یَوْماً تُرْجَعونَ فیهِ اِلَی اللهِ ثُمَّ تُوَفّیٰ کُلُّ نَفْسٍ ما کَسَبَتْ وَ هُمْ لا یُظْلَمونَ.

سورهٔ آل‌عمران آیهٔ ۱۳۰: یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا لا تَأْکُلُوا الرِّبوا اَضْعافاً مُضاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحونَ ربا را چند برابر نخورید و بترسید از خدا، باشد که شما رستگار شوید.

بعضی گفته‌اند که ربای به اصطلاح اضعاف مضاعف اشکال دارد، یعنی ربایی که سودش هم سود داشته باشد. ولی گویا این، حرف درستی نیست. الآن حضور ذهن ندارم که تفاسیر در این مورد چه می‌گویند.

در سورهٔ نساء آیهٔ ۱۶۰ و ۱۶۱ می‌فرماید: فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذینَ هادوا حَرَّمْنا عَلَیْهِمْ طَیِّباتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبیلِ اللهِ کَثیراً. به موجب ظلمی از ناحیه یهودیان حلالهایی که برایشان بود حرام کردیم و هم به موجب مانع شدنشان از راه خدا وَ اَخْذِهِمُ الرِّبوا وَ قَدْ نُهوا عَنْهُ و به موجب اینکه ربا می‌گرفتند و حال اینکه از آن نهی شده بودند. وَ اَکْلِهِمْ اَمْوالَ النّاسِ بِالْباطِلِ وَ اَعْتَدْنا لِلْکافِرینَ مِنْهُمْ عَذاباً اَلیماً.

آیه ۳۹ سورهٔ روم: وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبُوَا فی اَمْوالِ النّاسِ فَلا یَرْبوا عِنْدَ اللهِ وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ زَکٰوةٍ تُریدونَ وَجْهَ اللهِ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُضْعِفونَ آنچه که ربا می‌دهید تا مال شما در مال مردم بالا بیاید، بدانید که نزد خدا این مال ازدیاد پیدا نمی‌کند ـ ظاهر قضیه این است که فَلا یَرْبوا عِنْدَ اللهِ یعنی خدا این ازدیاد را قبول ندارد و در نزد خدا این ازدیاد رسمیت ندارد ـ اما کسانی که زکات می‌دهند که از اصل مالشان صرف‌نظر می‌کنند، بر مال خودشان می‌افزایند و خدا به آنها در دنیا برکت و در آخرت پاداش می‌دهد.

به طوری که قبلاً هم عرض کردم با توجه به بعضی نکات که در این

آیات هست ـ مثلاً آنجا که ربا را در مقابل صدقه آورده یا قبلش آیهٔ انفاق آمده ـ می‌شود ابتدا استظهار کرد که این آیات ناظر به همان ربایی است که در مواردی که انسان باید کار خیر انجام دهد، ربا بگیرد. به عبارت دیگر ناظر به ربای مصرفی و استهلاکی است. ولی در عین حال به نظر می‌رسد با آن قیدهایی که دارد ـ مخصوصاً در جملهٔ: لاتَظْلِمونَ وَ لاتُظْلَمونَ و همچنین جملهٔ: وَ ما اٰتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبُوَا فی اَمْوالِ النّاسِ فَلایَرْبوا عِنْدَ اللهِ ـ باید بگوییم نه، از نظر قرآن ربا به طور مطلق ظلم است نه بیرحمی و عدم احسان. اما عرض کردیم در روایات تعبیراتی آمده است که آن تعبیرات بیشتر ربا را محدود می‌کند به ربای مصرفی و استهلاکی یا ربای درماندگان. چندین روایت قریب به این مضمون است که از جمله یک روایت را الآن می‌خوانم:

عَنْ سَماعَةَ قالَ: قُلْتُ لِاَبی عَبْدِاللهِ علیه السلام: اِنّی رَاَیْتُ اللهَ قَدْ ذَکَرَ الرِّبوا فی غَیْرِ آیَةٍ وَ کَرَّرَهُ.

[سماعه می‌گوید به امام صادق علیه السلام گفتم] من می‌بینم خدا ربا را در چند آیه ذکر کرده و تکرار نموده ـ یعنی خیلی اهمیت داده ـ فَقالَ: اَوَتَدْری لِمَ ذاکَ؟ فرمود: می‌دانی برای چه؟ گفتم: نه. قالَ: لِئَلّا یَمْتَنِعَ النّاسُ مِنِ اصْطِناعِ الْمَعْروفِ برای اینکه جلو کار خیر گرفته نشود. یعنی اگر کسی احتیاج داشته باشد البته جای معروف است (ظاهر قضیه این است که معروف یعنی کمک کردن در جایی که کسی احتیاج دارد و دیگری باید به او احسان و کمک بکند)؛ خدا ربا را حرام کرده، این راه را بسته تا مردم از طریق قرض‌الحسنه برای یکدیگر کارگشایی کنند نه از طریق ربا.

در روایت دیگری از حضرت صادق علیه‌السلام آمده است: وَ عِلَّةُ تَحْریمِ الرِّبوا (اینجا کلمه‌ای هست که خوانده نشد. ظاهراً بالنّسبه بود ولی معنی نمی‌دهد و مغیّر معنی هم خیال نمی‌کنم باشد[1]) لِعِلَّةِ ذَهابِ الْمَعْروفِ علت تحریم ربا این است که جلو احسان و کار خیر و تعاون گرفته نشود. وَ تَلَفِ الْاَمْوالِ وَ رَغْبَةِ النّاسِ فِی الرِّبْحِ وَ تَرْکِهِمُ الْقَرْضَ وَ الْقَرْضُ صَنایِعُ الْمَعْروفِ وَ لِما فی ذٰلِکَ مِنَ الْفَسادِ وَ الظُّلْمِ وَ فَناءِ الْاَمْوالِ. تنها به مسألهٔ عدم احسان تکیه نشده. ربا موجب فسادها می‌شود که ظاهراً مقصود بیچارگیهاست. کلمهٔ ظلم در این روایت به کار رفته: و گرفتن ربا ظلم است و فنای اموال. مقصود از فنای اموال این است که اموال مردم کشیده می‌شود به طرف رباخوار. فتوای فقها هم در مورد ربا همین طور است که فرقی نگذاشته‌اند میان ربایی که از نوع استهلاکی باشد یا از نوع استنتاجی.

□

پرسش و پاسخ

سؤال: در مورد پس‌انداز فرمودید که شرط امانت این است که در شیء مورد امانت تصرف نشود ـ تصرف نقل دهنده یا از بین برنده (استاد)ـ و اگر در پول مورد امانت تصرف شد، در حقیقت حکم قرض را پیدا می‌کند و طبیعتاً سود دادن به آن حرام می‌شود. پس‌انداز و انواع سپرده‌ها در حکم همین مطلب است. اینجا دو سؤال مطرح است. یکی اینکه اگر در قرض، قرض‌دهنده هیچ شرطی نکند ولی قرض‌گیرنده بگوید من هنگام پرداخت، فلان مبلغ روی آن می‌گذارم، آیا از نظر شرعی حرام است یا نه؟ که اگر این مسأله جواب داده شود، بانک یک حالت رقیقتر از

---

۱. [این کلمه در چاپ جدید **وسائل** «بالنّسیة» می‌باشد.]

این است، یعنی می‌گوید اگر شما پولتان را نزد من بگذارید ـ فرض کنیم قرض باشد ـ من شش درصد به شما بهره می‌دهم. گاهی هم خودش وسط کار تصمیم می‌گیرد هفت درصد بدهد و گاهی تصمیم می‌گیرد دو درصد بدهد. تصمیم با اوست و قرض‌دهنده هیچ دخالتی ندارد. البته اگر نداد، به حکم قوانین جاریه می‌تواند مطالبه کند.

اما مسألۀ تصرف در امانت. من فکر می‌کنم که تفاوتی بین پول و سایر اشیائی که به امانت می‌گذارند هست و آن اینکه وقتی کسی پولی را نزد دیگری به امانت می‌گذارد، قصدش همان اسکناسها نیست بلکه آن مقدار پول است. یعنی در ذهن دو طرف هست که اگر اولی پولش را خواست و دومی بلافاصله آن مقدار پول را داد، او امانتدار است. لازم نیست که اسکناسهای خودش را تحویل دهد. بنابراین اگر من هزارتومان نزد کسی بگذارم و او با آن پول چیزی بخرد ولی همواره هزارتومان برای من کنار بگذارد، در حقیقت تصرف در امانت نکرده و امانتدار است. مثل فرش نیست که اگر آن را تبدیل به فرش دیگری نماید، فرش جدید با آن فرش فرق داشته باشد و در نتیجه تصرف در امانت به شمار آید. اسکناسها همه از نظر اعتبار، یکی هستند. بنابراین اگر در پول به امانت داده شده تصرف شود، تبدیل به قرض نخواهد شد چون آن تصرف، تصرف در امانت نیست. به همین جهت اکثر مراجع تقلید در بهرۀ پس‌انداز ایراد نمی‌کنند. در بهرۀ سپردۀ ثابت یا غیر ثابت تردیدهایی کرده‌اند ولی در پس‌انداز که حالت رقیقتری از سپرده است اشکال نکرده‌اند.

جواب: در مسألۀ پس‌انداز، من در ضمن عرایضم عرض کردم که این را همه می‌گویند که یک وقت هست شکل قضیه شکل یک تعهد طرفینی

است یعنی یک قرارداد است، یک معامله است. قرض‌دهنده و قرض‌گیرنده در واقع به طور ضمنی [قرار می‌گذارند] یا برگی را پر می‌کنند که این شخص پس‌انداز می‌کند یا سپرده می‌گذارد که بعد از یک سال فلان مقدار سود بگیرد. اگر شکل یک تعهد را داشته باشد که قهراً قانوناً و عرفاً قرض‌دهنده حق دارد سود را مطالبه کند، این همان ربا است. و یک وقت هست شکل تعهد ندارد و همان‌طور که خودتان گفتید تعهد یک طرفی است نه دو طرفی. می‌تواند بدهد، می‌تواند ندهد؛ می‌تواند کم کند، می‌تواند اضافه کند. این قطعاً ربا نیست و در واقع شکل یک جایزه و احسان را دارد. اصلاً به طور کلی مستحب است که اگر کسی به شما قرض داد، هنگام پرداخت قرض او مبلغی هم اضافه بدهید. اما این غیر از این است که از اول آن طرف مطالبه می‌کند و کرایهٔ پولش را می‌خواهد. وقتی او کرایهٔ پول مطالبه می‌کند و شما هم مبلغی به عنوان کرایهٔ پول می‌دهید و از اول هم قرار بر این بوده، اشکال دارد. بنابراین آنچه ما عرض کردیم، منافات نداشت با آنچه که شما گفتید.

و اما مسألهٔ دومتان که مسألهٔ امانت بود. شما می‌گویید اصلاً امانت دادن پول با امانت دادن هر چیز دیگر مثلاً فرش فرق دارد. از نظر امانت بودن فرق نمی‌کند، از نظر تصرف در امانت فرق می‌کند. برخی امور، به قول فقها، رقبات در افراد آنها متفاوت است. اصلاً هر فردش یک حکم دارد. مثلاً دوتا اسب را نمی‌شود پیدا کرد که هیچ با همدیگر تفاوت نداشته باشند. و گاهی نظرها مختلف است؛ برای یک شخص، یک اسب بهتر است و برای شخص دیگر اسب دیگر. (البته اجناسی مثل فرش، افرادش خیلی به همدیگر نزدیک شده‌اند.) در این‌گونه جنسها نظر روی عین است، روی فرد و شخص است.

به طور کلی بشر در بعضی چیزها اساساً تعلق نظرش روی فرد و شخص است که این در انسان به اوج خود می‌رسد. یعنی انسان اگر به فردی از انسان تعلق خاطر پیدا کرد، دیگر هیچ فرد انسانی نمی‌تواند جانشین او بشود. مثل اینکه کسی عاشق زنی می‌شود. اگر زن دیگری به مراتب کاملتر را بیاورند و بگویند آقا! تو خواهان معشوقی با این اوصاف هستی، ما اوصاف بهترش را به تو می‌دهیم، چون آن روح به همان زن [تعلق خاطر پیدا کرده] سخت می‌گوید همان را می‌خواهم. مجنون همان لیلی خودش را بر کلئوپاترا ترجیح می‌دهد. یا انسان که فرزندش را دوست دارد، اگر شما بروید بچه‌ای بیاورید هزاردرجه به همهٔ صفات بهتر از او، حاضر نیست بچهٔ خودش را معاوضه بکند. ولی در اموری که به اصطلاح مثلی است، [نظر انسان] جنبهٔ کلی پیدا می‌کند. مثلاً شخصی یک خروار گندم خراسان می‌خواهد. یک خروار گندم خراسان فرق نمی‌کند که این یک خروار باشد یا یک خروار دیگر. یا پارچه‌ای که شما می‌خرید، فرق نمی‌کند که این دومترش باشد یا دومتر دیگرش.

قبول است که اسکناسها چون همه ارزش مساوی دارند، نو و کهنه‌اش و شماره‌های مختلفش هیچ فرق نمی‌کند. ولی شما چطور می‌گویید که [در مورد اسکناس] هیچ فرقی نیست بین امانت و غیر امانت؟! من از شما سؤال می‌کنم: اگر شما هزار تومان به یک نفر امانت دادید و این هزار تومان بدون تقصیر گم شد یا سوخت، آیا شما عقلاً حق دارید هزار تومان را از او بگیرید یا نه؟

ـ نباید بگیریم.

حالا اگر در این پول تصرف کرده باشد یعنی هزار تومان شما را خودش برداشته و به جای آن، پول دیگری آمده باشد و بلکه چند بار این پول را

معاوضه کرده باشد، آیا می‌توانید آن را بگیرید یا نه؟

ـ بله.

پس [در مورد پول نیز امانت و قرض] با همدیگر فرق کرد. اما فرق امانت دادن پول و غیر پول در این جهت است که در امانت دادن پول اجازهٔ ضمنی به تصرف هست. یعنی وقتی شما هزارتومان را به من امانت می‌دهید و می‌گویید این هزارتومان را به پسر من که در فلان شهر است برسان، من از طرف شما اجازهٔ ضمنی [به تصرف در این پول] دارم چون می‌دانم شما می‌خواهید هزارتومان به پسرتان برسد و فرق نمی‌گذارید بین این هزارتومان و هزارتومان دیگر؛ و اگر بین راه احتیاج پیدا کردم، در این هزارتومان تصرف می‌کنم، بعد هزارتومان دیگر به او می‌دهم. بنابراین فرق است میان امانت و قرض پول؛ یعنی همین‌قدر که ما در پول به‌امانت داده شده تصرف کردیم و آن را تبدیل به عین نمودیم، حکمش فرق می‌کند. اگر من عین این هزارتومان را در جیبم گذاشتم، دست به آن نزدم و تلف شد، ضامن نیستم اما اگر در آن تصرف کردم و بعد به جایش هزارتومان دیگر گذاشتم، چنانچه آن هزارتومان تلف شود، من ضامن هستم. پس ایندو با هم فرق می‌کنند.

طبیعت امانت [با طبیعت قرض] متفاوت است ولی در این‌گونه امانتها معمولاً امانتگذاران اجازهٔ تصرف می‌دهند چون برایشان فرق نمی‌کند. اگر مثلاً فرش خانه‌اش را امانت بدهد، اجازهٔ تصرف نمی‌دهد، می‌گوید من همان فرش را دوست دارم. ولی در مورد اینها معمولاً اجازه می‌دهند نه اینکه در اینجا امانت با قرض یکی است. مسلّم دوتا است.

سؤال: یک استدلال عقلی دربارهٔ حرمت ربا فرمودید که من درست متوجه نشدم. اصولاً پولی که شما نزد کسی می‌گذارید، آن پول مطرح

نیست، اجازهٔ مصرف پول و اعتبار مطرح است. اجازه خودش سرمایه است. این اسکناسها نیستند که مصرف می‌شوند بلکه ارزش این اسکناسهاست که مصرف می‌شود. و چه بسا که آن پول به صورت چک باشد. مثلاً قیمت زمین، اجازهٔ احداث ساختمان یا اجازهٔ کاشت و بهره‌برداری از زمین است. زمین یک چیز عینی نیست. به همین دلیل است که وقتی شهرداری می‌گوید در فلان منطقه اجازهٔ ساختمان نمی‌دهیم، قیمت زمین آن منطقه نزدیک صفر می‌شود؛ و وقتی می‌گوید اجازه می‌دهیم در اینجا ساختمان دوازده طبقه ساخته شود، قیمت آن بسیار بالا می‌رود. پول از نوع اجازه است پس عینی نیست. اگر دولت بگوید سکه‌ها باطل است، دیگر ارزشی ندارند. پول غیر از جنس است. بنابراین پول ارزش اعتباری دارد و کسی که پول خود را قرض می‌دهد، در واقع اعتبارش را قرض می‌دهد و این کار ارزش دارد و می‌تواند سود داشته باشد. به عبارت دیگر پول سرمایه است و هنگامی که به قرض داده می‌شود می‌تواند مثل اجاره سود داشته باشد.

جواب: شما اولاً خلط کردید میان مسألهٔ ارزش اسکناس و بحثی که ما کردیم راجع به اموری که ارزش واقعی دارند. فرض کنید که در زمان ما اسکناس نیست. طلا که ارزش دارد؛ به اعتبار اینکه یک فلز گرانبهاست. آیا در آنجا که انسان طلا یا اشرفی خود را به کسی قرض می‌دهد، فرق نیست بین اینکه این طلا یا اشرفی مال او باشد و در جریان باشد یا مال طرف باشد؟

ـ اگر ارزشش ارزش پولی است فرق ندارد اما اگر خودش هم همان اندازه می‌ارزد یعنی اگر عنوان سکه نداشته باشد...

ما پله به پله عرض می‌کنیم. اول فرض می‌کنیم که غیر پول مثلاً گندم

را به قرض می‌دهیم. آیا شما قبول دارید که فرق است بین اینکه من گندم را به طرف به قرض بدهم و ربا بگیرم، و اینکه گندم را به او بدهم که مال‌التجارهٔ خودش قرار بدهد و از او سود بگیرم؟ یعنی اگر بخواهم سود بگیرم، آیا هیچ فرق نمی‌کند که از این سود بگیرم یا از آن؟ اگر مال التجاره تلف شد از چه کسی تلف شده؟

ـ از کسی که گرفت.

حتی در وقتی که من به قرض نداده‌ام بلکه به عنوان مضاربه داده‌ام؟

ـ مضاربه شرکت است.

شرکت در عین که نیست، شرکت در سود است. من عرض می‌کنم که سرمایه یک وقت مال من (قرض‌دهنده) است و دارد کار می‌کند؛ یک وقت مال شماست و دارد کار می‌کند و آنچه که مال من است بر ذمّهٔ شماست. اینها با همدیگر متفاوت است.

اما مثالی که شما دربارهٔ زمین زدید و گفتید اینها اجازه است. اینها اجازه است یعنی چه؟

ـ یعنی عین ندارد.

یعنی کسی که زمینی را می‌خرد، زمین مال او نیست، اجازه را مالک است؟ نه، این طور نیست. البته قیمت به عللی پایین می‌رود یا بالا می‌آید، یا بکلی چیزی از ارزش می‌افتد. مثلاً جنسی که در ایران تولید و در کشور دیگری مصرف می‌شود، اگر امنیت راه از بین رفت، قهراً قیمت آن سقوط می‌کند. فرض کنید در ایران تریاک تولید می‌شود و در ترکیه مصرف می‌کنند و در ایران هم هیچ مصرف ندارد؛ و در اینجا قیمتش مثلاً کیلویی هزارتومان است. یکمرتبه مانع خروج آن شدند. آیا دیگر تریاک ارزش ندارد و فقط همان اجازه یعنی مانع نبودن از طرف دولت است که به آن

ارزش می‌دهد؟! یعنی ارزش، مال آن اجازه است نه مال تریاک؟! یا ارزش مال شیء است ولی وقتی که موجبی پیدا شد، ارزش را بالا می‌برد یا پایین می‌آورد. یا مثلاً شما خانه‌ای را مالک هستید. در نزدیکی خانهٔ شما مؤسسه‌ای مثل حمام یا یک واحد سر و صدادار تأسیس می‌شود، قیمت خانهٔ شما را می‌آورد پایین. یا برعکس اتوبانی کشیده می‌شود، ارزش خانهٔ شما را می‌برد بالا. اینها علل و عوامل است. ارزش مال عین است. قیمت عین را اموری غیر از کار گاهی می‌برد بالا گاهی می‌آورد پایین، نه اینکه ارزش مال آن اجازه است. اگر شهرداری اجازهٔ ساختمان [در زمینی] را گرفت، چون جلوی استیفای منافع از این عین را گرفته قهراً قیمتش می‌آید پایین، نه اینکه اصلاً قیمت، مال آن اجازه است.

ـ اگر شهرداری این اجازه را بگیرد، منابع طبیعی هم بگیرد...

اگر کمونیستی شود و همهٔ مالها را بگیرند، بدیهی است که همهٔ اموال از ارزش می‌افتد. این که دلیل نشد.

ـ علت اینکه شما می‌گویید اگر شهرداری اجازهٔ بنا را بگیرد، ارزش زمین صفر نمی‌شود این است که مصارف دیگری دارد اما اگر اختیار آن مصارف از مالک سلب شود...

هر عینی اگر مسلوب المنفعه شود یعنی تمام منافعی را که به خاطر آن منافع ارزش پیدا کرده، از آن بگیرند، قهراً بلامنفعت می‌شود. ولی این معنایش این نیست که پس ارزش، مال عین نیست.

***

ـ اگر این کار بانک که به صورت تعهد یکطرفه اعلام می‌کند که در پس‌انداز یا سپرده، پس از مدت معین مبلغی اضافه می‌پردازد، اشکال داشته باشد، این ایراد را باید به اسلام گرفت که گفته است مستحب

است هنگام پرداخت قرض، مبلغی اضافه داده شود. در واقع بانک می‌گوید من براساس این حق شرعی قبلاً اعلام می‌کنم که یک مبلغ اضافه می‌پردازم.

استاد: یعنی کاری به عنوان تشویق است؛ نظیر جایزه دادن. حالا اگر جایزه هم نداد نداد. فقط یک محرک است. البته تعهد و قرارداد دوطرفه نباید در کار باشد.

***

ـ اینکه آقای... گفتند زمین با اجازهٔ شهرداری ارزش پیدا می‌کند درست نیست زیرا غیر از ساختن بنا در زمین، می‌توان در آن زراعت کرد یا سکونت نمود و استفاده‌های دیگر. اشیاء دیگر نیز همین‌طور است. بنابراین نمی‌توان گفت زمین ارزش اعتباری دارد.

استاد: بله. البته در مسألهٔ اسکناس بحثی است که باید جداگانه بررسی شود که آیا ارزش اسکناس ارزش واقعی است یا ارزش قراردادی؟ چون از نظر وجود عینی، اسکناس یک کاغذ است و یک کاغذ چرا باید ارزش داشته باشد؟ و لهذا بعضی می‌گویند اسکناس فقط حکم یک سند را دارد و در واقع سندی است که دولت امضا کرده، پشتوانه‌اش هم خود قول دولت است یا مثلاً طلاهایی است که در بانک ملی هست. در مسألهٔ خرید و فروش ارز این مسأله هست ولی در مطلق اشیاء و بالخصوص در اجناس مثل زمین، وحتی در پولهایی که از جنس فلز است، این حرف را نمی‌شود گفت.

۲ مسأله ربا و بانک

یک مطلب را که دنبالهٔ بحث گذشته است مختصر عرض می‌کنم بعد به بحث امروز می‌پردازیم.

آثار مالکیت

انسان وقتی مالک چیزی هست ـ در هر جا که مالکیت برای چیزی اعتبار شده است ـ لازمهٔ مالکیت این است که او حق هرگونه تصرفی را در مملوک خودش دارد. یعنی طبیعت مالکیت، هرگونه تصرفی را اقتضا می‌کند. البته قانون می‌تواند از بعضی تصرفات منع کند و ما در اسلام چنین چیزی داریم که در مواردی، از تصرفاتی که به نظر می‌رسد طبیعی است که مالک در مال خودش بکند جلوگیری می‌کند. ریشهٔ این منع تصرف این است که در اسلام مالکیت دیگری مقدم بر مالکیت فرد اعتبار می‌شود و آن مالکیت خداست و در بعضی تعبیرات مالکیت عموم است که مالکیت فرد در درجهٔ بعد قرار می‌گیرد. پس در مواردی مانعی ندارد که به خاطر حقی که عموم دارند، جلو تصرف مالکیت فرد گرفته شود. اکنون وارد

این بحث نمی‌شویم.

بنابراین مالک مادامی که مالک است حق هرگونه انتفاع و بهره‌برداری و تصرف و نقل و انتقال را دارد. حتی طبیعت مالکیت اقتضا می‌کند که حق اسراف و تبذیر و اعدامش را هم دارد که اینها جزء همان مواردی است که به دلیل مالکیت خدا یا مالکیت عموم جلوگیری می‌شود.

ولی اگر چیزی از ملک انسان خارج شد، به صرف اینکه مالکیت انسان از آن سلب شد، حقوق و منافعی هم که تابع مالکیت است قهراً سلب می‌شود. از جمله کارهایی که مالک حق دارد انجام دهد، نقل و انتقال است که ممکن است به عوض یا به غیر عوض باشد. و ممکن است نقل و انتقال عین یا نقل و انتقال منفعت باشد. نقل و انتقال عین به عوض، از قبیل بیع یا فروختن است. مثلاً شخصی کتابی را به دیگری می‌فروشد. با این عمل، کتاب از ملک فروشنده منتقل می‌شود به ملک خریدار. از لحظهٔ بیع، خریدار مالک می‌شود و آثار مالکیت برای خریدار بار است نه برای فروشنده. و در مقابل، پولی که در این بیع مبادله شده، آثار مالکیت فروشنده نسبت به آن بار است.

نقل و انتقال عین بدون عوض مثل هبه است. مثلاً من حق دارم مال خودم را به دیگری ببخشم. این تملیک به غیر عوض است ولی به هرحال تملیک است. و به صرف اینکه من مال خودم را به غیر تملیک کردم از آن لحظه به بعد هر منافعی که داشته باشد متعلق به مُتَّهِب است نه من. مثلاً اگر گوسفند شیردهی را هبه کنم، ساعتی بعد که پستان گوسفند شیر می‌دهد، این شیر در ملک من تولید نشده بلکه در ملک آن شخص تولید شده است. تلف شدن جنس هم جزء آثار مالکیت است. اگر جنسی تلف شود طبیعتش این است که خسارت آن بر مالک است اعم از اینکه

خودبه‌خود تلف شود یا مالک تلف کرده باشد. ولی اگر دیگری تلف کند، لازمه‌اش این است که او مثل یا قیمت آن را ضامن است.

گاهی ممکن است مالک، منافع مال خود را تملیک کند در مقابل عوض، نه عین مال را، مثل اجاره. مثلاً من در مدت یک سال خانهٔ خود را اجاره می‌دهم به مبلغی. در واقع این اجاره به منزلهٔ فروختن منافع خانه است به غیر در مقابل یک پول. در این صورت من مالک عین هستم ولی مالک منفعت در مدت یک سال نیستم؛ و چون مالک عین هستم، در عین حال آثار دیگر مالکیت غیر از ملکیت منفعت بر من بار است. آثار دیگر مالکیت مثل این است که اگر قیمت ملک ترقی کند، در ملک من ترقی کرده و اگر خودبه‌خود تلف شود ضررش بر من وارد شده. اگر دیگری اعم از مستأجر یا غیر مستأجر آن را تلف کند ضامن پرداخت بهای آن می‌باشد.

در بعضی موارد، اثر مالکیت این است که طرف، مالک انتفاع می‌شود نه مالک منفعت؛ یعنی مالک منافع نمی‌شود ولی حق دارد از منفعتی که مال دیگری است بهره‌برداری کند، مثل ودیعه یا امانت. کسی که به عنوان ودیعه مالی را از ما می‌گیرد مثلاً لباسی را امانت می‌گیرد، باز هم مالک منفعت این لباس، ما هستیم؛ یعنی ما منفعت آن را به او تفویض نکرده‌ایم که از ملک خود خارج کرده باشیم ولی به او اجازه و حق داده‌ایم که از آن منتفع بشود. لذا در باب ودیعه کسی که می‌گیرد مالک منفعت نیست ولی حق انتفاع دارد.

یکی از مواردی که در اعتبارات عرفی، مالک حق دارد در مورد مال خودش انجام بدهد قرض دادن است. طبیعت قرض دادن چیست؟

تعریف قرض

قرض نه بیع است نه صلح است نه اجاره است نه هبه است و نه ودیعه. چیز دیگری غیر از اینهاست. در تعریف قرض گاهی گفته‌اند تملیک به عوض. ولی گفته‌اند این تعریف درست نیست؛ قرض تملیک به ضمان است. یعنی شخصی که مال خودش را به دیگری قرض می‌دهد، با قرض دادن، آن را از ملک خودش خارج کرده و دیگری را مالک آن نموده است. در این جهت با بیع و هبه هیچ فرقی نمی‌کند. بیع، تملیک است و اخراج از ملکیت خود و داخل کردن در ملکیت غیر. هبه هم اخراج از ملکیت خود و داخل کردن در ملکیت غیر است. قرض هم اخراج از ملکیت خود و داخل کردن در ملکیت غیر است با این تفاوت که در اینجا معاوضه نیست؛ به عوض قرض، مثل بیع چیزی در ملک قرض‌دهنده وارد نشده. هبهٔ مطلق هم نیست. تملیک به ضمان است؛ یعنی من از ملک خودم خارج کردم و طرف را متعهد نمودم و ضامن کردم به مثل آن اگر مثلی باشد، و به قیمت آن اگر قیمی باشد. امور مثلی که متشابه هستند مانند پول، گندم و امثال اینها که وقتی انسان قرض می‌دهد، عین را به طرف تملیک کرده ولی او در عهدهٔ خودش باید عوض این عین را بدهد؛ یعنی قرض‌دهنده از ساعت قرض دادن دیگر مالک آن نیست. پس مالک چیست؟ مالک مثل و یا قیمت آن است که آن مثل یا قیمت در ذمّهٔ طرف است.

طبیعتاً همین‌قدر که چیزی از ملک کسی خارج شد، آثار مالکیت هم از او سلب می‌شود، هم اثر منفی‌اش و هم اثر مثبتش. اثر مثبتش مالکیت منافع است یعنی قبلاً اگر این مال تولید منفعت می‌کرد به وسیلهٔ تجارت، یا نموّی داشت و یا مثل حیوان نماء متصل یا منفصل داشت، متعلق به مالک بود [ولی پس از آنکه قرض داد] به دلیل اینکه مال، تملیک به غیر

شده و غیر، مالک است مثل مشتری یا متّهب، از آن لحظه هرچه منفعت داشته باشد، مال قرض‌گیرنده است نه قرض‌دهنده؛ چون فرض این است که از ملک قرض‌دهنده خارج شده است.

از جنبهٔ منفی هم همان‌طور که در بیع به صِرف اینکه جنسی فروخته شد اگر آن جنس تلف شود ضررش متوجه مشتری است زیرا در ملک او تلف شده؛ و در هبه هم اگر چیزی که هبه شده تلف شود، ضررش متوجه مُتّهب است نه واهب چون در ملک او تلف شده، در مورد قرض هم این جهت وجود دارد. به صرف قرض دادن اگر مال تلف شد، ضررش بر مقترض است نه مقرض؛ چون فرض این است که از ملک مقرض خارج شده است. اما در باب اجاره، به دلیل اینکه عین در ملک صاحب اوّلی است اگر هم تلف شود در ملک خودش تلف شده. استهلاک و کسر قیمتی هم اگر پیدا کند در ملک خودش پیدا شده. قهراً منافعی هم که به این کالا تعلق می‌گیرد متعلق به همان مالک است. پس حق دارد اجاره بگیرد.

ولی در مورد قرض چنین نیست. قرض از نظر مقرض عقیم است و نمی‌تواند سودی داشته باشد. علتش این است که وقتی قرض داده می‌شود، به دلیل اینکه از ملک قرض‌دهنده خارج شده دیگر ملک او نیست که بخواهد سودی بگیرد. چون این سود در واقع مثل کرایه و اجاره است؛ و حال آنکه آن مال در ملک مقرض نیست که اگر منافعی داشته باشد متعلق به او باشد. همان‌طور که در هبه، کسی نمی‌تواند بعد از هبه کردن مطالبهٔ سود یا اجاره کند. قرض هم که بالاتر از هبه نیست. اگر چیزی بخشیده شده، از ملک اوّلی خارج شده و گرفتن سود یا منافع و یا اجاره بی‌معنی است. اجاره گرفتن بابت کالایی فرع بر این است که آن کالا در ملک شخص باقی باشد. قرض در این جهت قطعاً مثل هبه است و

خارج است از ملکیت قرض‌دهنده، و لهذا انسان نمی‌تواند چیزی را به دیگری قرض بدهد و در حالی که ملک دیگری است از او کرایه و سود بگیرد. همچنانکه نمی‌توان بعد از هبه و بیع، کرایه و منافعی دریافت کرد. علیهذا ظالمانه بودن ربا و غیرطبیعی بودن آن از این جهت است.

من تعجب می‌کنم که چطور آقای مهندس... در این قضیه اشکال می‌کردند. به نظر من اصلاً جای هیچ شبهه‌ای نیست. اینکه در عمل هم می‌بینیم که رباخوار وضعی برای خودش به وجود آورده که همیشه سود می‌برد و هیچ وقت ضرر نمی‌کند، به واسطهٔ همین غیرطبیعی بودن ربا است؛ یعنی حالت شترمرغ را پیدا کرده که اگر بگویید بپر، می‌گوید شترم و اگر بگویید بار ببر، می‌گوید مرغم. وقتی که وام‌دهنده پولی را قرض داده، اگر احیاناً تلف شود می‌گوید تلف شدنش به من مربوط نیست؛ مال من نیست که تلف شده، مال اوست که تلف شده. پای تلف شدن که در میان می‌آید، آثار مالکیت مقترض بر آن بار می‌شود نه آثار مالکیت مقرض. می‌گوید من به تو قرض داده‌ام و به ذمهٔ تو طلبکارم. ولی پای سود و منافع که در میان می‌آید، می‌گوید منفعتش را باید بدهی. در حالی که آن چیزی که متعلق به مقرض است یک امر اعتباری و در ذمهٔ مقترض است و در خارج جریان ندارد. آنچه که جریان دارد همان است که احیاناً تلف می‌شود، استهلاک دارد، گاهی سودش زیاد می‌شود، گاهی کم می‌شود و این متعلق به مقترض است.

بنابراین طبیعت قرض با سود گرفتن ناسازگار است و جور در نمی‌آید، اصلاً ضد سود داشتن است. در واقع برای قرض، اگر فایده‌ای داشته باشد و از قرض‌الحسنه بودن خارج شود، حداکثر فایده در مواردی است که انسان می‌بیند اگر خودش مالک مالش باشد نمی‌تواند آن را حفظ کند و تلف

می‌شود. آن را به کسی قرض می‌دهد تا در ذمهٔ او نگهداری شود و مال او باشد. اگر هم تلف شد، مال او تلف شده است. به همین جهت طبیعت قرض این است که قرض‌الحسنه باشد، یعنی قرض بدون سود باشد. قرض دادن حقیقتش تملیک و مالک شدن غیر است. به همین دلیل تلف‌شدن مال بر عهدهٔ آن غیر است و این با مطالبهٔ یک سود معین از سوی مقرض طبیعتاً ناسازگار است.

□

حالا در دنبالهٔ مطالب گذشته می‌پردازیم به بقیهٔ مسائلی که آقای مهندس بازرگان مطرح کرده بودند.

سفته

در میان انواع وامها وام به اصطلاح درماندگان و وام امیدواران را طرح کردیم و رسیدیم به وامی که ایشان تعبیر کردند به وام بستانکاران. و این همان است که بانک آن را به صورت سفته و برات و غیره انجام می‌دهد و در بازار معمول است، به این صورت که کسی جنسی را نسیه به دیگری می‌فروشد و از طرف سفته می‌گیرد، مثلاً شش ماهه به مبلغ هزار تومان. به این ترتیب فروشنده باید سر شش ماه پولش را دریافت کند ولی در این فاصله به پول نقد احتیاج پیدا می‌کند. فکر می‌کند اگر به جای آن هزارتومان الان نهصدتومان پول نقد بگیرد و در این مدت این پول در گردش باشد سود بیشتری می‌برد. سفته را به بانک واگذار می‌کند که یا می‌فروشد و یا قرض می‌گیرد ـ صورتش را عرض می‌کنم ـ و به جای هزارتومان که در چندماه بعد باید دریافت کند، نقداً نهصدتومان دریافت می‌کند تا بتواند پولش را به جریان اندازد. آیا این درست است یا نه؟

این کاری است که هم فقها خواسته‌اند راه‌حلی برایش درست کنند و هم آقای مهندس بازرگان خواستند راه حلی برایش پیدا کنند. ولی یادداشتهای ایشان که در اختیار من گذاشتند، آنقدر قلم‌انداز نوشته شده بود که من نتوانستم بخوانم. از خودشان خواهش می‌کنم که بعد توضیح بدهند.

در راه حلی که فقها خواسته‌اند پیدا کنند، نخواسته‌اند ماهیت قضیه را عوض کنند. خواسته‌اند همین که وجود دارد، به همان واقعیتی که هست، برایش صورت شرعی بسازند.

اول بار آقای حاج میرزا حسن خسروشاهی که تاجر معروفی بود و پدر همین خسروشاهی‌هاست که حالا خیلی معروف هستند، و مرد درس‌خوانده‌ای بود، رسالهٔ کوچکی به اسم سفته و سرقفلی نوشت. ابتدا برد مشهد به آقای میلانی داد. آقای میلانی آن را تأیید کردند. بعد آقای خویی و دیگران با اندک تغییرات و تصرفی همان را تأیید کردند و این در واقع تأیید همین عملی است که در بانک صورت می‌گیرد، منتها با تغییر ظاهر دادن و تغییر شکل دادن. ما باید اول اساساً این راه حل را بررسی کنیم که آیا از نظر همان تغییر شکل و صورت دادن، درست است یا نه؟ مطلب دیگر، راه حل دیگری است که ظاهراً شما (آقای مهندس بازرگان) دنبال آن بودید و باید هم دنبال آن بود و آن این است که در اینجا یک نیازی وجود دارد که تاجر احتیاج دارد به یک نوع کارگشایی. تاجر طلبهای نسیه‌ای دارد که حاضر است از مقداری از طلبهای خودش صرف‌نظر کند به شرط اینکه پول نقدی در اختیار او قرار بگیرد. باید ببینیم آیا می‌توانیم با یک کار دیگری این نیاز را رفع کنیم یا مثلاً یک مؤسسه‌ای به وجود بیاوریم که همین کار را برای تاجر انجام دهد بدون اینکه ماهیت واقعی آن

همین ماهیتی باشد که بانکها انجام می‌دهند.

حالا من آن قسمت از رسالهٔ آقای خسروشاهی را که به اینجا مربوط است عرض می‌کنم که چه راه حلی می‌خواهند برایش پیدا کنند. برای اینکه این مطلب روشن بشود مقدماتی ذکر کرده‌اند و ما هم توضیحاتی دربارهٔ آن می‌دهیم. بعضی مقدماتش خیلی واضح است. گفته‌اند: «در یک معامله، عوضین هر دو باید مالیّت داشته باشند.» شکی نیست که اگر چیزی مالیت نداشته باشد قابل خرید و فروش نیست. مثل اینکه انسان چیزی را بفروشد مثلاً به یک مقدار هوا ـ هوا عرفاً مالیت ندارد ـ یا یک چیزهایی که هیچ فایده‌ای برای بشر ندارد به واسطهٔ خیلی کم بودن یا خیلی فراوان بودن، یا به واسطهٔ اینکه در زندگی انسان هیچ اثری نمی‌بخشد.

مطلب دومی که گفته‌های ایشان بر آن مبتنی است این است که ارزشها دو نوع است: ارزشهای واقعی و ارزشهای اعتباری. چیزهایی که علت ارزش داشتن و مقدار ارزششان منفعتی است که انسان می‌برد یا به قول امروزیها کاری است که روی آن صورت گرفته، دارای ارزش واقعی هستند. گندم اگر ارزش دارد، به تعبیر اینها به واسطهٔ این است که انسان از گندم منتفع می‌شود. بعضی چیزها را هم می‌گویند ارزش آنها فقط قراردادی و اعتباری است و واقعاً آن قدر ارزش را که اعتبار کرده‌اند ندارند. یک من گندم واقعاً ارزش دو من جو را دارد و یا ارزش سه تومان را دارد. ولی چیزهایی هست که ارزش اعتباری دارند، مثل تمبر که پنج تومانی و سه تومانی و دو ریالی آن وجود دارد ولی اگر واقعیتش را نگاه کنیم همه یک کاغذ و نقش است که ارزشی برای بشر ندارد. دولت برای آن ارزش اعتبار کرده. گفته‌اند اسکناس هم از همین قبیل است، ارزش واقعی ندارد،

ارزش اعتباری دارد. پس اینها هم مالیت دارند ولی مالیت اعتباری.

ربای معاملی

مسأله دیگر این است که ربای معمول که در دنیا به نام ربا خوانده می‌شود همین است که سودی در مقابل قرض بگیرند و بیشتر قرضها هم در مورد پول است. ولی در اسلام غیر از ربای قرضی که به شدت حرام شده، نوعی معامله هم حرام شده و اسم آن نیز ربا گذاشته شده است که به آن ربای معاملی می‌گویند و آن این است که جنسی را به مثل خودش ولی با زیاده خرید و فروش کنند. اگر جنس با برابر خودش معامله شود جایز است ولی با زیاده اگر معامله شود، این البته قرض نیست، بیع و معامله است ولی معاملهٔ ربوی است و جایز نیست، حرام است. سابقاً که من روی این قضیه مطالعه می‌کردم به نظرم این‌طور می‌آمد که این، حریمی است برای ربای قرضی؛ یعنی این معامله به این دلیل حرام شده که جلو ربای قرضی گرفته شود، یعنی اگر ربای معاملی حرام نباشد و فقط ربای قرضی حرام باشد، همین حیله‌های ربایی که الان انجام می‌دهند رواج می‌یابد. مثلاً من به جای اینکه بگویم صد من گندم به شما قرض می‌دهم که سر سال صد و پنجاه من گندم بگیرم، می‌گویم صد من گندم به شما می‌فروشم در مقابل صد و پنجاه من گندم. به نظر من این‌طور آمده که حکمت حرمت ربای معاملی با اینکه از باب قرض نیست این است که قرض به این صورت در نیاید، همین کاری که اتفاقاً معمول شده و به شکلهای مختلف به صورت حیل ربا درآمده است. ما در چند سال قبل در این باره خیلی دقیق بحث

کردیم و از روی مدارک فقهی ثابت کردیم که حیل ربا شرعی نیست[۱] و اخیراً بعضی از فقهای بزرگ روز که سابقاً فتوا می‌دادند به اینکه حیل ربا درست است صریحاً گفته‌اند که ما تجدید نظر کردیم و تمام حیل ربا باطل است.

در ربای معاملی میان فقها اختلاف است. در هر مذهبی از مذاهب اهل تسنن یک نظر است و در میان شیعه هم معروف یک نظر است. بحثی که در میان فقها مطرح است این است که آیا ربای معاملی مثل ربای قرضی در مطلق اشیاء حرام است؟ بعضی گفته‌اند بله در مطلق اشیاء حرام است. بعضی هم محدودش کرده‌اند. معروف در میان شیعه این است که در مورد مکیل و موزون حرام است؛ یعنی در مورد اجناسی که با کیل و وزن فروخته می‌شوند، ربای معاملی جاری است و در غیر اینها ربای معاملی جاری نیست. البته شک نیست که در بعضی چیزها اساساً ربای معاملی معنی ندارد، مثل اسب چون ارزش اسب به کمیت آن نیست و ربا به کمیت برمی‌گردد. بسا هست که ارزش یک اسب معادل است با ده اسب دیگر. در مورد چیزهایی که ارزش آنها تابع کمیتشان نیست، معنی ندارد که ربای معاملی حرام باشد. و گاهی نتیجهٔ معکوس می‌دهد؛ مثلاً اگر بگوییم یک اسب را با دو اسب معامله کردن ربا است، معنایش این است که کسی که یک اسب می‌دهد و دو اسب می‌گیرد، ربا خورده است در حالی که بسا هست که این یک اسب به تنهایی بیش از آن دو اسب ارزش داشته باشد و آن که ربا خورده است آن کسی است که یک اسب گرفته نه آن کسی که دو اسب گرفته است.

۱. [در جلد چهارم **یادداشتهای استاد مطهری** دربارهٔ حیل ربا به تفصیل بحث شده است.]

مکیل و موزون خصوصیت ندارد

بنابراین آن طور که بعضی اهل تسنن گفته‌اند که در مطلق اشیاء ربای معاملی هست، حرف درستی نیست. ولی ما در اثر مطالعه‌ای که آن وقت کردیم به این نتیجه رسیدیم که مکیل و موزون هم خصوصیت ندارد. مقدّر خصوصیت دارد، یعنی قابل تقدیر و مقصود همان کمیت است. در واقع آنچه که در فقه شیعه و فقه اهل تسنن در این باره آمده همه، تفاسیری است بر یک سلسله روایاتی که از پیغمبر اکرم رسیده است. اگر انسان ابتدا به آن سلسله روایات که از پیغمبر اکرم در مورد ربای معاملی رسیده توجه کند بعد روایات شیعه را ببیند که در مقام توضیح آنهاست، مطلب کاملاً روشن می‌شود و علت اشتباه هم به عقیده من این بوده که به روایات نبوی که در کتب اهل سنت است توجه نشده. در نتیجه به این مطلب رسیده‌اند که فقط مکیل و موزون خصوصیت دارد و مثلاً در معدود ربای معاملی جاری نیست. فقهایی که گفته‌اند فقط در مکیل و موزون ربا هست مثلاً اگر صد من گندم را بفروشیم به صد و بیست من رباست ولی در معدودات ربا نیست، گفتارشان قهراً این شبهه را به وجود می‌آورد که اگر هزار تومان اسکناس به هزار و صدتومان اسکناس فروخته شود ربا نیست چون اسکناس مکیل و موزون نیست و معدود است. قهراً این سؤال پیش می‌آید که حکمت و فلسفهٔ حرمت ربا هرچه باشد، چه فرقی است میان «مکیل و موزون» و معدود؟ البته معدودهایی که ملاک ارزش آنها کمیت نیست مثل اسب همین طور است ولی میان معدودهایی که ارزش آنها به کمیت است و مکیل و موزون در این جهت فرقی نیست. نتیجه این شده که گفته‌اند اجناسی که مورد معامله واقع می‌شود دو قسم است: یا مکیل و موزون است و یا چنین نیست؛ و ربای معاملی در مکیل و موزون جایز

نیست، در غیر مکیل و موزون جایز است. دو مقدمه هم که اینجا ثابت شد: یکی اینکه اسکناس خودش مالیت دارد پس خودش می‌تواند طرف معامله واقع شود. اسکناس مثل ورقهٔ سفته نیست. سفته را می‌گویند سند است ولی اسکناس خودش پول است و لذا سند سفته را نمی‌شود خرید و فروش کرد ولی اسکناس را می‌شود. مقدمهٔ دوم اینکه ربای معاملی اختصاص دارد به مکیل و موزون و در غیر آن جاری نیست. در معدوداتی هم که ارزش آنها به کمیتشان بستگی دارد، ربای معاملی مانعی ندارد. نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که پس خرید و فروش اسکناس بلامانع است.

بیع دَیْن

مسألهٔ دیگر این است که آیا معاملهٔ بیع دین جایز است یا همیشه باید بیع عین باشد؟ یک وقت من عین کالا را مثلاً یک ضبط صوت را می‌فروشم و یک وقت دین را. مثلاً از شما یک خروار گندم طلبکار هستم. این گندم وجود عینی ندارد، فقط وجود ذمه‌ای دارد. این گندم را که طلب دارم به شخص ثالثی می‌فروشم. مانعی ندارد که انسان دین خودش را بفروشد. منتها می‌گویند دین به دین نباید فروخته شود، دین را به عین باید فروخت. یعنی اگر بگویم گندمی را که من از کسی طلبکار هستم می‌فروشم به پولی که شما از شخص چهارمی طلب دارید، در این صورت مبادله میان دینها صورت گرفته و این را فقه منع کرده است. عجالتاً بحث ما که به سفته مربوط می‌شود در باب معاملهٔ دین به عین است و دانستیم که بیع دین اشکال ندارد.

نتیجه این می‌شود که در سفته‌ها مخصوصاً سفته‌های حقیقی که

طلبکار به موجب سفته مثلاً هزار تومان شش ماهه طلبکار است، این طلبِ هزار تومان دین است و اسکناس نه طلا و نقره (چون طلا و نقره، مکیل و موزون است؛ در آنجا اشکال می‌کنند). با توجه به این مطلب می‌گویند اولاً اسکناس مالیت دارد. ثانیاً بیع دین مانعی ندارد. ثالثاً بیع معدود اگر به زیاده باشد مانعی ندارد. پس طلبکار می‌تواند هزار تومان طلب خود را به شخص ثالث یعنی بانک بفروشد به نهصد تومان و اشکالی ندارد.

با این استدلال، نتیجه این می‌شود که به همان کاری که الان در بانک صورت می‌گیرد، به این صورت شرعی شکل بدهند. البته این روش اشکالی در عمل پیدا می‌کند و آن اینکه بانک با اینکه طبیعت معامله اقتضا می‌کند، حاضر نیست خودش را در معرض ضرر قرار بدهد و همهٔ ضررهای احتمالی را می‌خواهد متوجه طرف کند (و به همین دلیل بانک، بانک شده است) و این همان طور که آقای مهندس بازرگان گفتند ناشی از روش ظالمانهٔ بانک است که چون دست بالا و دست زور را دارد حاضر نیست بگوید من دین را می‌خرم، چون اگر بخرد سوخت و سوز هم دارد و بسا هست که مدیون ورشکست می‌شود. بانک خودش را ذی حق می‌داند که هم به مدیون رجوع کند و هم به واگذارندهٔ سفته. این با خرید و فروش جور در نمی‌آید. در موارد دیگر من اگر دین خودم را که از شما طلبکارم به شخص سومی بفروشم و فردا شما ورشکست شوید، ضررش به خریدار برمی‌گردد نه به من. ولی بانک قبول نمی‌کند؛ می‌گوید اگر او نداد یا ورشکست شد، من حق دارم از تو بگیرم. در مقابل این مشکل چه باید کرد؟

تعهد در مقابل بانک

برای این اشکال هم ناچار راه حلی ساخته‌اند به نفع بانک تا آن کاری که در عمل می‌شود، صورت شرعی پیدا کند. به این ترتیب که کسی که سفته یا دین خود را به بانک می‌فروشد، در عین حال در مقابل بانک ضمانت می‌کند که اگر بدهکار نداد خودش بدهد. این نیز اشکال دارد. در باب ضمان موقعی که در مورد بیمه بحث می‌کردیم گفتیم ضمان در فقه اهل تسنن به معنی ضمّ ذمه به ذمه است، یعنی چیزی است به نفع دائن یا طلبکار به این معنی که عهده کنار عهده‌ای قرار می‌گیرد؛ یعنی دو نفر متعهد می‌شوند، هم مدیون اوّلی و هم ضامن. در فقه شیعه فقط یک نفر با دائن طرف است. نفع دائن به این نیست که دو طرف داشته باشد. و اگر کسی ضامن شد، ذمه منتقل می‌شود به ضامن. بنابراین اینکه فروشندهٔ سفته به بانک بگوید من ضامنش هستم که اگر او نداد من می‌دهم، با ضمانتهای مصطلح جور در نمی‌آید مگر اینکه بگوییم این یک نوع تعهد دیگری است نه از باب ضمان. و این حرف را هم گفته‌اند برای اینکه کار بانک درست شود؛ که [این کار] یک نوع تعهد دیگری است نه از باب ضمان که لازمه‌اش انتقال ذمه است و نه از باب ضمّ ذمه به ذمه. یک تعهد ابتدایی می‌کند که اگر او طلب شما را نداد من برابر طلب را می‌پردازم. (اَلْمُؤْمِنونَ عِنْدَ شُروطِهِمْ) این ضمانت نیست ولی یک تعهد مستقلی است.

بنابراین مسألهٔ سفته‌های حقیقی را به این صورت حل کرده‌اند و مبتنی است بر این چند چیز:

۱. بیع دین اشکال نداشته باشد و اشکال هم ندارد.

۲. اسکناس خودش مالیت داشته باشد نه اینکه اسکناس هم به منزلهٔ

سفته و سند باشد چنانکه بعضی می‌گویند اسکناس سندی است که دولت داده و آنچه که مالیت دارد پشتوانه آن است، چون برابر این اسکناسها در بانک ملی طلا به عنوان پشتوانه وجود دارد و کسی که هزار تومان اسکناس در اختیار دارد در واقع سندی در اختیار دارد که معادل هزار تومان طلا در بانک ملی دارد. بنابراین خود اسکناس مالیت ندارد. اگر ایـن را صـحیح بدانیم که خود اسکناس مالیت ندارد، باز این شبهه حل‌نشده می‌ماند. ولی در این راه حل، فرض این است که اسکناس مالیت دارد.

۳. تحریم ربای معاملی فقط در مورد مکیل و موزون باشد و در مورد معدودها نباشد.

۴. پولی که بانک می‌دهد قرض نباشد بلکه خریدن دین باشد و بعلاوه فروشندهٔ سفته جداگانه متعهد باشد.

تازه با این تفاصیل همین کار معمول بانک درست شده به گونه‌ای که صورتش تغییر کرده است.

سفتهٔ صوری

اما سفته صوری را از این راه هم نمی‌شود حل کرد، چون راه حلی که طرح شد براساس بیع دین بود و در سفته صوری آن کس که سفته را امضا کرده واقعاً مدیون نیست و دینی در میان نیست که معامله بشود. برای این مورد هم آمده‌اند توجیهاتی کرده‌اند، یعنی راههایی قرار داده‌اند که قضیه درست بشود. گفته‌اند در واقع آن کس که سفتهٔ صوری را امـضا مـی‌کند مدیون نیست و خودش را مدیون صوری قرار می‌دهد به فروشندهٔ سفته که دائن صوری است و می‌خواهد با بانک معامله کند. مدیون صوری وکالت می‌دهد به دائن صوری که از جانب او از بانک قرض بگیرد؛ یعنی وکـیل

است در قرض گرفتن و بعد هم وکیل است که این قرض را که از بـانک می‌گیرد به خودش انتقال بدهد، یعنی آن را از طرف خود او قرض بگیرد. (چون قرض را از بانک گرفته، قهراً ملک مدیون صوری است). بـه ایـن صورت که مدیون صوری وقتی سفته را امضا می‌کند دو وکالت مـی‌دهد: یکی وکالت برای خرید و فروش اسکناس، و دیگـر وکـالت بـرای قـرض برداشتن برای خود. یعنی اول به او وکالت می‌دهد که برو از بانک برای من مثلاً نه هزار و نهصد تومان بخر به ده هزارتومان برای مدت شش مـاه. پس سفته‌گیرنده به وکالت از سفته‌دهنده مـی‌رود پـولی را کـه از بـانک می‌گیرد، از بانک می‌خرد و فرض این است که خرید و فروش اسکـناس اشکــال نـدارد. پس از خـریدن، مـالک ایـن نـه هـزار و نـهصد تـومان سفته‌دهندهٔ صوری است. وکالت دوم این است که تو حق داری از طرف من برای خودت قرض بگیری و او قرض می‌گیرد. بنابراین مدیون صوری مدیون بانک می‌شود به موجب یک معامله، ده هزارتومان، و دائن صوری مدیون این مدیون صوری می‌شود به موجب قرض گرفتن، نه هزار و نهصد تومان. اینجا صدتومان زمین می‌ماند که مدیون صوری البته حاضر نیست حواله بدهد که تو برو قرض مرا بپرداز، چون صد تومانی بـاقی مـی‌ماند. ناگزیر این‌طور گفته‌اند که موقع سررسید، دائن صوری نه هـزار و نـهصد تومان را بـه حـوالهٔ طـلبکارش بـه بـانک مـی‌پردازد مـثل هـرکسی کـه طلبکارش او را حواله می‌کند که دیـن را بـه طـلبکار خـودش بـپردازد، و صدتومان دیگر را به قصد مجانی و هبه از طرف آن وام‌دهندهٔ صوری به بانک می‌پردازد. به این صورت خواسته‌اند قضیه را حل کنند.

می‌بینیم که این راه حل نیز مبتنی است بـر ایـنکه مـعاملات ربـوی مخصوص به مکیل و موزون باشد و در اسکناس که مکیل و موزون نیست

معامله ربوی اشکال ندارد. و اساس دوم هم مالیت خود اسکناس است. اگر این دو اساس را کسی شبهه کند، قهراً سفتهٔ صوری هم اشکال پیدا می‌کند.

این مطلب از نظر ما حتی وجه شرعی‌اش هم درست نیست تا چه رسد به اینکه ماهیت واقعی‌اش تغییر کند. از طرف دیگر همان‌طور که آقای مهندس بازرگان اظهار داشتند و در یادداشتهای خود نوشته‌اند یک احتیاجی هم در خارج وجود دارد که اگر جلو همین خرید و فروش سفته‌ها را بگیرند، بازار راکد می‌ماند. برای این حاجت آیا راه حل دیگری غیر از ربا وجود دارد که از آن راه بتوان این مشکل را حل کرد؟ چون نوشتهٔ ایشان را درست نتوانستم بخوانم، خود ایشان مجدداً توضیح خواهند داد.

وام سرمایه‌گذاری و راه حل آن

اما راجع به نوع چهارم قرض، یعنی وامهای تولیدی و سرمایه‌گذاری. در این رساله‌ها در مقام حل این مسأله بر نیامده‌اند ولی معلوم است که اگر آن راه حل‌ها در مورد سفته درست باشد، در این مورد هم درست است. اگر ما خرید و فروش اسکناس را اشکال نکنیم، اینجا هم به طریق اولیٰ اشکال نمی‌کنیم. زیرا مثلاً اگر کسی می‌خواهد برای طرح صنعتی یا کشاورزی خود یک میلیون تومان پول از بانک قرض بگیرد، به جای قرض گرفتن می‌گوید یک میلیون تومان خریدم دوساله به یک میلیون و دویست هزارتومان. از نظر راه حل صوری فقهی اشکال ندارد ولی از نظر راه حل عملی و واقعی می‌دانیم که واقعیتش ظلم است. برای اینکه این واقعیت ظلم وجود نداشته باشد، راه حلی که ایشان پیشنهاد کرده‌اند این است که بانک هم خودش را در ضررهای احتمالی شریک بکند به این

ترتیب که سهام بخرد، شرکت بکند و خلاصه از باب مـضاربه وارد شـود. اینکه بانک حاضر نیست سـهام بـخرد و سـرمایه‌اش را بـه عـنوان یک سرمایه‌داری که خود سرمایه‌اش را در جریان عمل قرار داده، در جریان قرار دهد. برای این است که می‌خواهد از خطر ضرر و تـلف سـرمایه مـصون بماند. چرا باید این‌طور باشد؟! (مَنْ لَهُ الْغُنْمُ عَلَیْهِ الْـغُرْمُ) چـرا در فـایده‌ها صددرصد شریک باشد و حتی جایی که فایده نیست فایده‌اش را ببرد اما در ضرر و کسری فایده شریک نباشد؟! الزامی نیست کـه بـانک را دارای منافع تضمین‌شده بشناسیم. بنابراین راه‌حل‌های دیگری در اینجا وجود دارد که خوب است خود جنابعالی بیشتر توضیح بدهید[1].

□

پرسش و پاسخ

سؤال: اختلاف گذاشتن بین بهای نقد و نسیه شرعاً چگونه است؟ آیا شرعاً جایز است که جنس نقد را مثلاً به ده تومان بفروشیم، اما همینکه نسیه شد بگوییم دوازده تومان؟

جواب: بله، ولی آن نه از باب این است که شما برای پـولتان سـود قـرار می‌دهید، بلکه از باب این است که به طور کـلی مـالک اخـتیار دارد کـه جنسش را گران بفروشد یا ارزان. شما جنس نقدتان را هم مختار هستید که گران بفروشید یا ارزان. این به ربا مربوط نمی‌شود. معمولاً جنس نسیه را گرانتر می‌فروشند ولی اضافه قیمت روی مدت احتساب نمی‌شود. اینجا

۱. [در اینجا آقای مهندس بازرگان قسمتی از بـیانات قـبلی خـود را بـه طـور خـلاصه توضیح دادند که اساس آن، یک نفر بودن متعهد در سفته‌ها با شرایط خاص و پذیرش خطر نسبی از جانب بانک، همچنین تشکیل شرکت تعاونی وام به وسیلهٔ مردم و نیز برقراری روش مشارکت در بانکهاست.]

دو مطلب است: یکی مسأله دایرهٔ اختیارات مالک است [و دیگـر مسألهٔ تعیین نرخ است.] اگر کسی جنسی را که قیمت نقدش صدتومان است و قیمت شش ماهه‌اش صد و بیست تومان، به نقد بفروشد صـد و بـیست تومان اشکال دارد یا نه؟

ـ گرانفروشی کرده.

یک وقت ما می‌گوییم طبیعتاً فروشنده حـق نـدارد گـران بـفروشد و خریدار هم حق ندارد گران بخرد، و یک وقت می‌گوییم در عین اینکه اینها چنین حقی دارند، حاکم می‌آید نرخ معین می‌کند. ایـن مسألهٔ دیگـری است. مسألهٔ تعیین نرخ در **نهج‌البلاغه** هم هست که اَسعار را تحت نـظر بگیرید. اما این مسأله غیر از این است که کسی از ابتدا حق ندارد جنس را گران بفروشد یا گران بخرد و اگر گران فروخت اصلاً حرام است، اکل مال به باطل است. این مقدار حدود اختیارات را از بین نبرده‌اند. مسألهٔ نسیه که ممکن است در آن مقداری به قیمت جنس اضافه شود در واقع مربوط به دایرهٔ اختیارات مالک است، گو اینکه عملاً همیشه گرانها نسیه‌هاست. اما اگر کسی بخواهد آن مبلغ اضافه را بابت قرض حساب بکند اشکال پیدا می‌کند، مثل اینکه بگوید این را من به تو نقد می‌فروشم به هزار تومان ولی این نقد را اکنون از تو نمی‌گیرم، بعد از شش ماه می‌گیرم ولی آنگاه هزار و دویست تومان می‌گیرم. شما می‌خواهید بگویید روح نسیه این است؛ که می‌شود ربا. به عبارت دیگر در یک صورت نسیه تبدیل به ربا می‌شود و آن اینکه بگوییم ماهیت نسـیه ایـن است کـه قـیمت واقـعی جـنس مـثلاً هزار تومان است؛ وقتی من آن را می‌فروشم به نسیه هزار و دویست تومان، در واقع آن را الان فروخته‌ام به هزار تومان ولی این هزار تومان را مـدت شش ماه در نزد طرف، قرض می‌گذارم و دویست تومان بـه ایـن اعـتبار

می‌گیرم.

سؤال: فرق بین اسکناس و سند چیست؟

جواب: می‌گویند اسکناس مالیت دارد و قبض یا سند یا سفته مالیت ندارد، زیرا سند فقط دلیل است برای شیء دیگر و آن که مالیت دارد خودِ سند نیست؛ ولی اسکناس خودش مالیت دارد. نتیجه این می‌شود که اگر سند در دست شخص تلف شود، مالش تلف نشده ولی اگر اسکناس در دست او تلف شود مالش تلف شده است. یعنی اگر من از کسی سفته بگیرم و آن سفته از بین برود، واقعیت امر تغییر نکرده ولی اگر اسکناس بگیرم و از بین برود، مال من از بین رفته است. بنابراین نمی‌شود گفت سند خودش مالیت دارد.

سؤال: کسی جنسی را می‌فروشد نقد هزارتومان، یک ماهه هزار و صدتومان، دوماهه... حکم این عمل چیست؟

جواب: این از جنبهٔ دیگر اشکال دارد و آن مشکل عدم تعیین است؛ یعنی وقتی که من چیزی را می‌فروشم باید مشخص باشد که نقد است یا نسیه ـ و اگر نسیه است به این مدت است یا آن مدت ـ به این قیمت است یا آن قیمت. اما اینکه بگویم من الان این جنس را به تو می‌دهم، اگر نقد آوردی این قدر بده، اگر یک ماهه آوردی این قدر، اگر دوماهه آوردی این قدر، قطعاً باطل است و منشأ بطلانش هم ربا نیست بلکه غرر و عدم تعیّن است.

سؤال: آیا می‌توان گفت ماهیت ربا استثمار است؟

جواب: ربا و استثمار دو مسأله است. ممکن است چیزی استثمار باشد ولی ربا نباشد، مثل بیگاری. نتیجهٔ ربا البته همان نتیجهٔ استثمار است. همان‌طور که قرآن می‌گوید ربا ظلم است، یعنی تجاوز به حق دیگری

است. به عبارت دیگر رباخوار به آنچه که می‌برد ذی حق نیست. ربا ظلم است ولی هر ظلمی ربا نیست.

سؤال: در مورد استدلالی که دربارۀ مکیل و موزون و در نتیجه اسکناس کردند، بنده می‌خواستم یک توضیح بدهم که اصولاً مکیل و موزون را از معدود جدا کردن به این تصور بوده که مکیل و موزون یک کالای یکنواخت و همگنی است که فقط وزن و کیل مقدارش را مشخص می‌کند. بنابراین مشخصات، مرغوبیت و کیفیت [افراد آن] یکنواخت است و در معدود معمولاً این‌طور نیست. در حالی که در واقع این استدلال درست نیست زیرا در آن چیزهایی که مکیل و موزون هستند، برحسب اینکه مرغوبیت تا چه اندازه باشد، از یک جنس می‌تواند یکی قیمتش دوبرابر دیگری باشد، و معدودهایی هستند که گاهی تبدیل به موزون می‌شوند. مثلاً مدتها بود که تخم‌مرغ یا پرتقال را دانه‌ای می‌فروختند، حالا کیلویی می‌فروشند. بنابراین معدود هم قابل تبدیل به موزون است. بعلاوه اکنون معدودهایی می‌سازند که عیناً شبیه یکدیگرند، مثل کوکاکولا و به طور کلی اجناسی که از کارخانه بیرون می‌آید. بنابراین به نظر من استدلال مکیل و موزون و معدود پایۀ علمی ندارد و نباید ملاک قرار گیرد.

مسألۀ اسکناس هم به نظر من خیلی ساده است. ارزش اسکناس اعتباری است، زیرا تاریخچۀ تأسیس بانک و ایجاد اسکناس این مطلب را روشن کرده است. قبل از تأسیس بانک، صرافها گاهی به جای اینکه پول امانتی افراد را بدهند، چون معتبر بودند قبضی به طرف می‌دادند. مثلاً اگر من صدتومان نزد یک صراف داشتم و می‌خواستم جنسی بخرم، به جای اینکه آن صدتومان را از او بگیرم و آن جنس را

بخرم، قبضی را که از آن صراف داشتم به فروشنده می‌دادم و فروشنده چون صراف را می‌شناخت قبول می‌کرد. وقتی بانکها پدید آمدند جای صرافها را گرفتند و این کار شکل قانونی و دولتی، و آن قبضها شکل اسکناس پیدا کرد. بنابراین اسکناس نمایندهٔ یک ارزشی است، حالا یا طلا یا نقره و یا چیز دیگر. به هر حال خود اسکناس نیست که اعتبار دارد. عیناً سفته است و آن تفاوتی که آقای مطهری فرمودند که اگر سفته پاره شود اعتبارش از بین نرفته ولی اگر اسکناس مثلاً بسوزد از بین رفته، واقع امر این نیست. اسکناس هم اگر از بین برود و دولت بداند که از بین رفته، اگر اجازه‌های خاص داشته باشد حق دارد پولی به جای آن اسکناس به او بدهد ولی این کار را نمی‌کند، زیرا در این صورت در اجتماع ایجاد اختلال می‌شود. بنابراین هیچ گاه کسی اسکناس را مورد معامله قرار نمی‌دهد.

جواب: آنچه که راجع به مکیل و موزون گفتند، همان مطلبی بود که ما به طور اشاره گفتیم. فقها هیچ گاه روی فلسفه‌ها فکر نمی‌کنند. آنها از متون اخبار و احادیث، از روی ظواهر اینچنین استنباط کرده‌اند که ربای معاملی فقط در مکیل و موزون حرام است و درغیر مکیل و موزون [حرام] نیست. فقها حتی تعمد دارند که در این‌گونه مسائل اساساً روی فلسفه‌ها فکر نکنند و اگر کسی بگوید چه فرق می‌کند؟ می‌گویند فرق نکند، نصوص به ما چنین گفته و ما از نصوص پیروی می‌کنیم. ما گفتیم چنین استنباط می‌کنیم که در استنباط از همان نصوص اندکی مسامحه به کار رفته است.

ولی مقصود از مکیل و موزون در نصوص، جنسی است که لااقل در یک صنفش می‌توان صورت کلی به آن داد. اینکه گفتید یک جنس ممکن است [دونوع باشد] مثلاً دوگونه گندم داشته باشیم مورد توجه

هست ولی لااقل در یک صنفش این‌طور است، یعنی می‌شود صورت کلی به آن داد و گفت گندم خراسان. همین‌قدر که بشود صورت کلی به آن داد، می‌توان حساب را برد روی کمیت.

و دربارهٔ معدود ما این‌طور استنباط کردیم که آن روایات که مسألهٔ معدود را آورده‌اند، مقصود نه معدودهایی است که از قبیل مکیل و موزون‌اند یعنی با کمیت قابل تقدیرند و احیاناً تبدیل به مکیل و موزون هم می‌شوند مثل تخم‌مرغ، بلکه مقصود معدودهایی از قبیل اسب و شتر است که آنها را نمی‌شود با کمیت معین کرد و زیاده در مورد آنها صدق نمی‌کند.

اما مسألهٔ اسکناس. ما نگفتیم که حتماً مالیت مال خود اسکناس است، بلکه گفتیم که بنا بر این مطلب است. این یک امر اقتصادی است و امری نیست که فقیه روی آن نظر بدهد، یعنی یک موضوع است. اینکه آیا اسکناس خودش واقعاً مالیت دارد یا اینکه اسکناس هم به منزلهٔ یک سند است و خودش مالیت ندارد، یک امر فقهی نیست که فقیه باید روی آن نظر بدهد، یک امر اقتصادی است. اگر در واقع و خارج ثابت بشود که اسکناس حکم سند را دارد، فقها هم از حرف خود دست برمی‌دارند. مثلاً در مسألهٔ تمبر، من خودم در حاشیهٔ رسالهٔ آقای میلانی نوشته‌ام [که] مسألهٔ تمبر به عقیدهٔ من هیچ درست نیست. اینکه می‌گویند تمبر خودش مالیت دارد و مثلاً یک تمبر دو ریالی دو ریال مالیت دارد، صحیح نیست. تمبر به منزلهٔ رسیدی است برای دولت. دولت که می‌خواهد پاکت مرا برساند دو ریال می‌خواهد بگیرد. تمبری که من روی پاکت می‌زنم، رسید پول من است نه اینکه تمبر مالیت دارد. در اسکناس هم بعید نیست که همان حرف شما درست باشد. آنها این‌طور می‌گویند: فرق اسکناس با

سند این است که اگر من از شما هزار تومان طلبکار هستم و سندی در دست دارم، چنانچه سند معدوم شود ـ بینی و بین‌الله ـ آن واقعیت از بین نمی‌رود، یعنی باز من از شما هزارتومان طلبکار هستم و ذمۀ شما مدیون است. ولی اگر شما به جای سند اسکناس به من دادید، به صرف این کار واقعاً شما دین خودتان را پرداخته‌اید. از این ساعت اگر این اسکناس در دست من از بین رفت، شما ذمۀ خودتان را بری می‌دانید. دولت هم بخواهد بدهد یا ندهد، مال من از بین رفته؛ یعنی این طور نیست که شما بگویید سند این شخص از بین رفت، پس من هزارتومان دیگر به او بدهم. ولی چرا شما در اینجا این کار را نمی‌کنید؟

ـ چون صادرکنندۀ سند من هستم ولی صادرکنندۀ اسکناس دولت است. دولت می‌تواند این کار را بکند...

من که از شما هزارتومان طلبکار هستم، معنایش این است که هزارتومان از هزارتومان‌هایی که در بانک هست، مال من است ولی به عهدۀ شماست که باید آن را به من بپردازید. اگر این طور باشد که شما با پرداخت این اسکناس به من در واقع قبضش را به من داده‌اید، قبض که از بین رفت پول من نباید از بین برود.

۳ مسأله ربا و بانک

بنا بود در این جلسه به نوعی نتیجه گیری شود. مجموع بحثهایی که در این جلسات شد در اطراف چند موضوع بود که البته این موضوعات به وسیلهٔ افراد مختلف مطرح شد. بعضی از آقایان روی برخی قسمتها بیشتر تکیه داشتند و روی بعضی قسمتها کمتر. یکی از مسائل، مسأله ضرورت بانکها بود که در این جهت آقای مهندس بازرگان بیشتر از دیگران مطلب را تشریح کردند و در صدد اثبات ضرورت بانکها برآمدند. همچنین آقای مهندس طاهری که در اینجا[1] یک روز مختصر صحبت کردند ولی در انجمن اسلامی مهندسین به طور مفصل صحبت کرده‌اند، جزوه‌ای نوشته‌اند که همان روزهای اول در اختیار من قرار دادند ولی حقیقتش من فرصت مطالعه پیدا نکرده بودم تا در هفتهٔ گذشته دقیقاً مطالعه کردم. به نظر من ایشان بسیار زحمت کشیده‌اند و جزوه‌شان یک جزوهٔ قابل توجهی است، گو اینکه من انتقادات زیادی بر بیانات ایشان دارم. انتقاد

۱. انجمن اسلامی پزشکان.

داشتن بر یک چیزی غیر از این است که اصلاً خود مطلب یک مطلب اساسی پایه‌داری هست یا نه و نکات قابل توجهی دارد یا نه. جزوهٔ آقای مهندس طاهری جزوهٔ قابل توجهی است، زحمت کشیده‌اند.

ایشان با اینکه لبهٔ تیغشان بیشتر متوجه حمله به بانک است، در عین حال در این جهت با آقای مهندس بازرگان شریک هستند که ضرورت بانکها را تأیید می‌کنند، یعنی ضرورت خاصی را تأیید می‌کنند و به طور کلی نفی نمی‌کنند. البته در مسألهٔ ضرورت بانکها آقای مهندس بازرگان بهتر از دیگران مطلب را تشریح کردند، مخصوصاً در مسألهٔ اصلی بانکها. یک وقت انسان بانک را از نظر حوالهٔ پول و این طور چیزها بررسی می‌کند. درست است که اینها مشروع است ولی مسألهٔ اصلی بانکها اینها نیست، آنچه که بانک را بانک کرده اینها نیست. آنچه که در مجموع به دست می‌آید این است که مسألهٔ اصلی یک ضرورت است. حالا این ضرورت را می‌توانید بگویید عصر جدید به وجود آورده یا نه، این ضرورت در عصرهای قدیم هم بوده ولی حلش نکرده بودند. به هر حال چنین چیزی در جامعهٔ امروز هست.

بانک یک رابط است

مسألهٔ عمدهٔ بانک که اگر نباشد جایش خالی می‌ماند و بعد باید دید آن جا را به چه وسیله می‌شود پر کرد، این مسأله است که بانک یک رابط و واسطی است میان جمع کردن سرمایه‌ها از یک طرف و به کار انداختن نیروهای انسانی از طرف دیگر. یعنی این را باید انصاف داد که ولو اینکه بانک در روش و عمل خودش یک سلسله کارهای ظالمانه انجام بدهد ـ و انجام هم می‌دهد ـ ولی در عین حال این جهت را هم نباید انکار کرد که

همین بانکها سبب شده که یک عده از مردم از جمله خود صاحبان سهام بانکی و بیشتر از آنها مردمی که پولهای راکدی دارند و خودشان اهل اینکه این پولها را به جریان بیندازند نیستند و اگر هم به جریان بیندازند در یک طرحهای خیلی کوچک به جریان می‌اندازند [پول خود را به وسیلهٔ بانک در طرحهای قابل توجه به جریان بیندازند.] یعنی از یک طرف یک مقدار سرمایه‌های در واقع معطل و بیکار هست و از طرف دیگر یک عاملهای انسانی هستند که آماده‌اند یک سلسله کارهایی را با یک سرمایه‌هایی انجام بدهند و خودشان آن سرمایه را ندارند. بانک اینجا یک نقش رابطی دارد. از یک طرف سرمایه‌های مردم را جمع می‌کند و با یک سودی که به آنها می‌دهد آنان را تشویق می‌کند که سرمایهٔ اضافی‌شان را به نام پس‌انداز یا سپرده در بانک بگذارند. از طرف دیگر افراد دیگری که می‌خواهند کار کنند و احتیاج به سرمایه دارند، به بانک مراجعه می‌کنند. بانک همان سرمایهٔ خودش را به علاوهٔ سرمایه‌های کوچکی که جمع کرده در اختیار اینها قرار می‌دهد، البته با سودی بیشتر از مقدار سودی که به صاحبان سرمایه‌ها می‌دهد که منافع خودش را هم از همین راه تأمین می‌کند ـ البته کار خودش را با یک روش ظالمانه و سختگیرانه‌ای انجام می‌دهد ـ و نتیجه این است که به اصطلاح کارهای اقتصادی به جریان می‌افتد. اشخاصی که می‌گویند بانک ضروری است و باید باشد چنین استدلالی می‌کنند. حالا اگر بانک نباشد آیا کارهای اقتصادی در یک سطح بسیار وسیعی متوقف می‌شود یا نه؟ مسألهٔ اصلی بانکها چنین چیزی است.

بنابراین یکی از مسائلی که ما در اینجا داشتیم مسألهٔ ضرورت بانکها است، آنهم از همان جهتی که به مسألهٔ ربا حتماً ارتباط دارد. قسمتهای

دیگر کار بانک همان طور که آقای مهندس بازرگان گفتند، برای خود بانک مسألهٔ اصلی نیست که کسی بگوید بانک باشد ولی فقط آن کارها را انجام دهد. بانک هیچ گاه برای آن کارها تشکیل نمی‌شود؛ برای این کار تشکیل شده و سودش هم در همین کار است. پس چنین ضرورتی وجود دارد و بر ماست که ببینیم آیا می‌شود این ضرورت را در غیر شکل موجود و در غیر شکل ربوی عملی کرد یا نه.

فلسفهٔ حرمت ربا

مسألهٔ دیگر اساساً فلسفهٔ ممنوعیت رباست. اصلاً چرا ربا ممنوع است؟ در این مسأله هم چندان وحدت نظری میان افراد نبود. آن طور که من از بیانات آقای مهندس بازرگان استفاده کردم ایشان در مسألهٔ ممنوعیت ربا بیشتر تکیه‌شان روی روش ظالمانهٔ بانکهاست؛ یعنی راجع به اینکه اساساً اگر کسی سرمایه‌ای را در اختیار دیگری قرار دهد ـ ولو به صورت قرض ـ و بخواهد سودی بگیرد، خود این عمل فی‌حدذاته چه کم و چه زیاد یک عمل ظالمانه است، چیزی در بیانات ایشان احساس نکردم. اگر هم ربا را قبول نمی‌کنند، به اصطلاح به عنوان یک تعبّد شرعی قبول نمی‌کنند اما اینکه آیا خود این کار ـ نه به آن روش ظالمانهٔ بانکها با آن سختگیریها بلکه به روش آسانتر ـ غیر طبیعی هست یا نه، مورد بحث واقع نشد. اگر کسی پولی را به عنوان قرض با سود بسیار کمی در اختیار دیگری قرار دهد، آیا این کار فی‌حدذاته قطع‌نظر از اینکه شارع منع کرده، یک کار نامشروع و غیرطبیعی و ظالمانه است یا ممنوعیتی ندارد؟

آقای دکتر... در بیانات خود تکیه‌شان روی کلمهٔ استثمار بود که اساساً رباخواری استثمار است. خوب این بیان را اگر قبول کنیم، استثمار کمش یا

زیادش ممنوع است. فرق نمی‌کند، همین‌قدر که استثمار و بهره‌کشی شد جایز نیست. ولی ایشان توضیح زیادی در اطراف این مطلب ندادند که چرا ربا گرفتن استثمار است.

نظریهٔ اول: سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند

آقای بهشتی همهٔ بیاناتشان متکی بر این مطلب بود که اساساً سرمایه از آن جهت که سرمایه است نمی‌تواند سود داشته باشد؛ یعنی سود و ارزش فقط و فقط مربوط به کار است و بس، سرمایه به هیچ شکل نمی‌تواند تولید سود کند. بنابراین ربا هم که سود سرمایه است غیر طبیعی است. آنوقت ایشان در مقام توجیه آن مواردی بودند که از نظر اسلام ظاهر امر این است که سرمایه است که تولید منفعت می‌کند. اول وارد مسألهٔ بیع شدند. خوب در بیع هم سود هست. آقای مهندس بازرگان بیانشان این طور بود: اسلام با سود مخالف نیست و قرآن می‌گوید: اَحَلَّ اللهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبوا. آن طور سود را ببرید، این طور سود را نبرید. دیگر بیش از این توضیح نمی‌دهد. اما ایشان (آقای دکتر بهشتی) می‌گفتند: «اساساً سود مال کار است و بس، و حقیقت بیع عبارت است از نوعی کار که آن کار عبارت است از تصدی توزیع زیرا تولیدکننده همیشه نمی‌تواند خودش موزّع هم باشد. ناچار ضرورت دارد افراد دیگری واسطه باشند میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، که اینها موزّع هستند. بیع که اسلام آن را تجویز کرده، در واقع نوعی فعالیت مفید اقتصادی است که شارع آن را مجاز دانسته است. ولی ربا که کار نیست، سود سرمایه است و سرمایه نمی‌تواند سود داشته باشد.»

همچنین ایشان می‌خواستند مسألهٔ اجاره را ـ گو اینکه بیان وسیعی در این باره نداشتند ـ روی همان اساس استهلاک سرمایه توجیه بکنند، به

این ترتیب که گفتند: «اینکه صاحب ملک مال‌الاجاره می‌گیرد نـه ایـن است که خانه از آن جهت که خانه است و سرمایه است سودی دارد، بلکه از آن جهت است که خود خانه که سرمایه است یک کار تجسم‌یافته است. یک وقت کار را انسان یکجا به دیگری منتقل می‌کند. این می‌شود بیع. یک وقت هم انسان کار را تدریجاً منتقل می‌کند، چون این کار به تدریج مستهلک می‌شود و از بین می‌رود. وقتی که انسان کار را تدریجاً به دیگری منتقل می‌کند اسمش می‌شود اجاره. وقتی که من خانه‌ای را به شما اجاره می‌دهم (این خانه عمرش مثلاً پنجاه سال است) در واقع قیمت خانه که صدهزار تومان است روی این پنجاه سال تقسیم می‌گردد، می‌شود سالی دوهزارتومان. در واقع وقتی که من این خانه را برای مدت یک سال به شما اجاره می‌دهم، یک پنجاهم آن را به شما فروخته‌ام. و خود اجـاره نـوعی فروختن است، فروختن محصول کار به دیگری.»

مضاربه را هم ایشان از همین راه می‌خواستند توجیه کنند. و بنابراین از نظر ایشان فلسفهٔ حرمت ربا این است که سرمایه به طور کلی سود ندارد.

نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی‌تواند سود داشـته باشد

ما خودمان روز اول که در این زمینه صحبت می‌کردیم، نظرمان بر این اساس نبود که سرمایه از آن جهت که سرمایه است سود ندارد. به عقیدهٔ ما این توضیحات هم نمی‌تواند درست بـاشد. یـعنی نـه اجـاره بـر مـیزان استهلاک سرمایه است، و نه مضاربه را به این شکل می‌شود توجیه کرد. ما مسألهٔ حرمت ربا را بر این اساس بیان کردیم که ماهیت ربا قرض است و قرض از آن جهت که قرض است نمی‌تواند سود داشته بـاشد، یـعنی وام

نمی‌تواند سود داشته باشد. معتقد بودیم که سرمایه می‌تواند سود داشته باشد اما در حالی که در جریان است، حالا هر نوع جریانی، بازرگانی یا غیر بازرگانی. یعنی وجود عینی سرمایه که در جریان است می‌تواند سود داشته باشد. قاعدهٔ طبیعی هم این است که وجود عینی سرمایه در وقتی که در جریان است و سود دارد، ملک هر کسی باشد، سود متعلق به اوست.

در مضاربه، سرمایه از ملک صاحب سرمایه خارج نشده. ملک اوست و در جریان است. اگر سود دارد، در سود سهیم است. زیان هم اگر دارد متوجه اوست و به عامل مربوط نیست. اما طبیعت قرض این است که من تملیک به شما می‌کنم به ضمان، یعنی مال خودم را تملیک می‌کنم به شما و عهدهٔ شما را مدیون خودم قرار می‌دهم. از همان ساعتی که تملیک کردم، وجود عینی آن مال ملک شماست نه ملک من. و به همین دلیل زیانی که بر این مال وارد می‌شود، بر شما که قرض‌گیرنده هستید وارد است و اگر به من بگویید پولی که به من دادی تلف شد و از بین رفت، خواهم گفت به من مربوط نیست؛ مال من نبوده، من الان از عهدهٔ تو طلبکار هستم. به همین دلیل که ضمانش بر عهدهٔ مقرض نیست، سودش هم ـ اگر سودی داشته باشد ـ از مقرض نیست، یعنی از ملک قرض‌دهنده خارج شده و در ملک قرض‌گیرنده وارد شده. سودی هم اگر داشته باشد متعلق به قرض‌گیرنده است. پس طبیعت قرض اقتضا می‌کند عقیم بودن را و اینکه اگر انسان می‌خواهد قرض بدهد، قرض‌الحسنه باشد؛ یعنی یا باید انسان قرض ندهد و یا اگر قرض می‌دهد قرض‌الحسنه باشد. اینکه من، هم پولی را به حالت قرض در بیاورم و در ذمهٔ طرف قرار بدهم و هم از آن پول که وجود عینی‌اش مال من نیست سود بگیرم، اصلاً از نظر طبیعت حقوقی کاری است ظالمانه. این هم یک توجیه دیگر که ما کردیم.

نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی‌تواند سود داشته باشد

آقای مهندس طاهری توجیه سومی دارند که البته دیگران هم گفته‌اند. ایشان در اینکه ربا نمی‌تواند سود طبیعی باشد، تکیه‌شان روی ماهیت پول است نه ماهیت سرمایه. آقای بهشتی تکیه‌شان روی ماهیت سرمایه است اعم از اینکه سرمایه پول باشد یا کالا. می‌گویند اصلاً سرمایه نمی‌تواند سود داشته باشد. ما تکیه‌مان روی ماهیت قرض بود، گفتیم نوع قرض نمی‌تواند سود داشته باشد. آقای مهندس طاهری تکیه‌شان روی ماهیت پول است که پول اساساً نمی‌تواند سود داشته باشد نه کالا، به این معنی که می‌گویند اساساً ارزش پول نه ارزش واقعی است و نه ارزش مبادله‌ای، و مقصودشان از ارزش واقعی چیزهایی است که برای زندگی انسان ضروری است ولی قابل مالکیت و مبادله نیستند مثل هوا و نور. اینها را می‌گویند دارای ارزش واقعی است. و مقصودشان از ارزش مبادله‌ای، اشیائی است که برای انسان مفید است و قابل مالکیت و نقل و انتقال می‌باشد و دست انسان در تهیهٔ آن به کار افتاده، مثل همهٔ کالاهای ساخته‌شده. ولی پول را می‌گویند نه ارزش واقعی دارد و نه ارزش مبادله‌ای، یک امر قراردادی است. یک ارزش قراردادی برای آن قائل شده‌اند برای تسهیل مبادلات. شاید قدیمترین بیانی که در همین زمینه به این شکل ابراز شده متعلق به غزالی است که در تفسیر المیزان هم از او نقل شده است. اساساً بشر احتیاج داشته به مبادله میان کالای زاید بر احتیاجش که تولید کرده و کالای مورد احتیاجش که در دست دیگران بوده است. مثلاً گندم دارد و پارچه می‌خواهد. ناگزیر باید گندم با پارچه مبادله شود. اما اگر همیشه تولیدکنندهٔ گندم و تولیدکنندهٔ پارچه بخواهند همدیگر را پیدا کنند

که هریک به کالای دیگری احتیاج داشته باشد مواجه با مشکلاتی خواهند شد. برای رفع این مشکلات بعدها که جامعه اندکی تکامل پیدا کرد، چیزی را پیدا کردند که واسط و رابط باشد و به آن ارزش دادند برای اینکه مبادلات را آسان کند، و آن پول است. [آقای مهندس طاهری] می‌گویند پول از آن جهت که پول است در واقع سرمایه نیست، یک امر قراردادی است و امر قراردادی نمی‌تواند سود داشته باشد. حالا اگر لازم باشد، عبارت خود ایشان را می‌خوانم که جامعتر باشد.

نظریهٔ صحیح

این بود چند ـ به اصطلاح ـ فلسفه‌ای که برای ممنوعیت ربا در اینجا ذکر شد و من نتوانستم جز همان فلسفه‌ای که به نظر خودم رسیده و طرح کردم، فلسفهٔ دیگری را قابل قبول بدانم و در اینجا که در مورد نظریات مختلف قضاوت می‌کنم به نفع خودم قضاوت می‌کنم.

مادهٔ نقض‌ها:

۱. اجاره

مسألهٔ دیگر که مهم است مسألهٔ ماده نقض‌هاست، یعنی اینکه اگر ربا حرام است پس چرا چیزهای دیگری که مشابه رباست حرام نیست؟

یکی از مادهٔ نقض‌ها اجاره است. کسانی که ربا را تجویز می‌کنند می‌گویند ربا کرایهٔ پول است. کرایه گرفتن یا جایز است و یا جایز نیست. اگر جایز نیست هیچ اجاره‌ای نباید در دنیا جایز باشد و اگر جایز است چه فرقی می‌کند که کرایهٔ پول باشد یا کرایهٔ خانه؟ براساس آن فلسفه‌هایی که برای حرمت ربا گفته شد، جواب این اشکال فرق می‌کند. اگر نظر آقای

مهندس طاهری را بخواهیم، می‌گوید: پول از آن جهت منفعت ندارد که سرمایه نیست و ارزش ندارد، ولی اجاره روی یک شیء ذی‌ارزش است که ارزش واقعی دارد. ارزش پول ارزش اعتباری است ولی ارزش مثلاً خانه ارزش واقعی است. ایشان مخصوصاً آن نظر آقای بهشتی را که اجاره براساس استهلاک است، رد می‌کنند و گفته‌اند هرگز چنین چیزی نیست. در عمل هم ما می‌بینیم چنین چیزی نیست. اصلاً بسیاری از چیزها را که اجاره می‌دهند نه تنها استهلاک سرمایه نیست بلکه بسا هست که به نفع آن سرمایه هم هست. مثلاً اسبی را که مدتی بیکار مانده، کرایه می‌دهند تا چند ساعتی کار کند و می‌گویند این حرکت چند ساعته برای سلامت خود اسب هم خوب است. بنابراین لزومی ندارد که مال‌الاجاره را بر اساس استهلاک سرمایه یعنی ضرری که بر سرمایه وارد می‌آید بدانیم. بعلاوه می‌دانیم که مال‌الاجاره نه در قانون شرع و نه در قانون عرف از این فرمول به دست نمی‌آید که اصل قیمت تقسیم بر زمان کل استهلاک ضرب در زمان جزء استفاده، بلکه حساب جداگانه‌ای دارد و به حساب منافع شیء گذاشته می‌شود. اگر ما در باب ربا فلسفهٔ استثمار را قبول کنیم مسألهٔ اجاره هم قهراً نمی‌تواند حل بشود، چون فلسفهٔ استثمار مبتنی بر همین اصل است که ارزش فقط مال کار است و بس. در آن صورت اجاره را هم باید بر همان اساسی توجیه بکنیم که آقای بهشتی کردند. ولی آن طور که ما توجیه کردیم؛ گفتیم چه مانعی دارد که سرمایه خودش سود داشته باشد، زیرا در بسیاری از موارد خود سرمایه هم مثل انسان کار می‌کند یا لااقل ابزار کار انسان است؛ یعنی انسان بدون سرمایه یک مقدار کار می‌تواند بکند، همین انسان با کمک سرمایه کار بیشتری می‌تواند بکند. مثال ساده‌اش اینکه وقتی انسان بدون بیل زراعت می‌کند و هنگامی که با

کمک بیل زراعت می‌کند، محصول کارش در این دو حال برابر یکدیگر نیست، بلکه کاری که به وسیلهٔ بیل انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کار خودش و کارِ کاری که روی بیل صورت گرفته که آن کار این است که چوب را از درخت جدا کرده‌اند و بعد آهنگر بیل را در ظرف مثلاً یک ساعت درست کرده (یا اساساً آن ابزار هم شیء موجودی است در طبیعت؛ فرق نمی‌کند). بنابراین انسان مالک کار خودش هست و مالک کارِ کارِ خودش هم هست.

بنا بر آنچه که ما در مورد فلسفهٔ تحریم ربا گفتیم، فرق اجاره و ربا معلوم است. گفتیم در اجاره، موجر مالک وجود عینی خانه می‌باشد و چون وجود عینی خانه است که منافع می‌دهد پس منافعش هم متعلق به اوست. ولی در ربا، مقرض مالک وجود عینی پول نیست و به همین جهت مالک سود آن نیز نمی‌باشد. این یک مادهٔ نقض بود که چندان هم مهم نیست.

۲. نسیه

مادهٔ نقض مهم مسألهٔ نسیه است. در قدیم هم که ما با طلاب بحث می‌کردیم بیشتر تکیه‌شان در مادهٔ نقض، مسألهٔ نسیه بود و آن این است که چه فرقی میان ربا و نسیه است؟ چرا ربا حرام است و معاملهٔ نسیه حرام نیست؟ این اشکال، اشکال مهمی است زیرا در عمل و در واقعیت هیچ فرقی نمی‌کند میان اینکه کسی پولش را به دیگری بدهد در ظرف مدتی معین و مبلغی روی پول خود بکشد و اینکه کالایی را نسیه به یک مدت معین بفروشد و مبلغی روی قیمت آن بکشد. این در واقع همان است. وقتی که من کالایی را که قیمتش هزار تومان است شش ماهه می‌فروشم

به هزار و صد و بیست تومان، در واقع کأنّه این طور می‌گویم: من این را به شما می‌فروشم به هزارتومان، و صدو بیست تومان علاوه بابت این شش ماه تأخیر. پس واقعیت نسیه همان واقعیت رباست!

آقای مهندس بازرگان ظاهراً معتقد بودند که راه حلی نـدارد و فـرقی نمی‌کند. لهذا در بعضی موارد می‌خواستند تقریباً نوعی ربا را تجویز کنند که ظالمانه نیست و به اصطلاح ربای غیرظالمانه است بـه دلیـل ایـنکه اسلام نسیه را تجویز کرده و این هم همان‌طور است. وقتی که روش ربـا ظالمانه نباشد، تقریباً مثل نسیه می‌شود؛ یـعنی اصـل مـوضوع مـنتفی نیست، بلکه این نوع ربا مثل بعضی نسیه‌ها می‌شود.

آقای مهندس طاهری و آقای بهشتی هر دو در مقام حل مشکل نسیه برآمده‌اند. استدلال آقای مهندس طاهری را من درست مـتوجه نشـدم. چون چند سطر بیشتر نیست از روی متن یادداشتهای ایشان می‌خوانم تا ببینیم می‌شود توجیه کرد یا نه. ایشان بیانی دارند راجع به ربا که نزدیک به بیان آقای بهشتی است. می‌گویند:

ربا در لغت به معنی زیاد شدن است و ربا به معنی مصطلح که در اسلام تحریم شده به موجب تعریف، اخذ اضافه در مبادلهٔ مـثلین است[1] که می‌تواند مبادلهٔ پول با پول باشد یـا مـبادلهٔ دو کـالای همجنس و مشابه با گرفتن مقداری اضافه، برخلاف بیع که مبادلهٔ متقابل دو جنس مختلف است و منافع طرفین در آن مبادله ملحوظ است. در بیع ممکن است یک طرف پول باشد، یعنی مبادلهٔ کالا و

۱. **استاد:** البته این تعریف فقط در ربای مـعاملی جـایز است و الّا در قـرض کـه اصـلاً معامله یعنی خرید و فروش نیست.

پول، و ممکن است هر دو طرف کالا باشند.

و آنجا که می‌گویند ربا مبادلهٔ دو کالای همجنس و مشابه است، در پاورقی می‌گویند:

از این تعریف به خوبی پیداست که خرید و فروش کالاهای مختلف به صورت نسیه و اقساطی که طبعاً خریدار مبلغی بیش از قیمت نقدی باید بپردازد، به عکس آنچه که بسیاری تصور می‌کنند ربا محسوب نمی‌شود، زیرا ربا مبادلهٔ مثلین است ولی خرید و فروش نسیه مبادلهٔ پول و کالاست و وقتی که فروشنده تمامی کالا را در اختیار خریدار قرار می‌دهد بدون اینکه تمامی قیمت را دریافت کرده باشد[1] طبعاً در مقابل این امتیاز چیزی بابت کرایهٔ آن قسمت از کالا که پولش پرداخت نشده طلبکار است که به نحوی بین طرفین می‌تواند توافق شود، حتی اگر به صورت درصد معینی از قیمت کالا باشد که شباهت به نرخ بهره دارد. در توجیه این مسأله می‌توان گفت که کالا یک بار به طور قطعی فروخته می‌شود که در دست خریدار یا مصرف می‌شود و یا به تدریج مستهلک خواهد شد و فروش مجدد آن مستلزم تولید مجدد است، در حالی که پول معینی در دست رباخوار دائماً گردش ربوی دارد.

ایشان فرض خاصی کرده‌اند و آن اینکه اگر کسی جنسی را نسیه بخرد

---

۱. **استاد:** ممکن است چیزی دریافت نکرده باشد.

به طوری که مثلاً نصف آن را نقد بخرد و نصف دیگـر را نسـیه، در ایـن صورت خریدار تمام پول را به فروشنده نداده و در واقع نصف کالا را مالک شده ولو اینکه به حسب صورت تمام کالا را مـالک شـده است. در واقـع معامله آن وقت صورت می‌گیرد که او پول آن نصف دیگر کالا را که در نزد وی باقی می‌ماند بپردازد. پس آن اضافه قیمتی که مـی‌دهد، کـرایـهٔ آن مقدار از کالاست که پولش را نداده و در واقع کأنّه هنوز بـه طـور قـطعی فروخته نشده است.

اگر این توجیه را بپذیریم باید این طور بگوییم که در معاملهٔ نسیه در جایی که هیچ پول داده نشده، در واقع اساساً کالا فـروخته نشـده. آنگـاه فروختن واقعی صورت می‌گیرد که خریدار پول را بپردازد یعنی آخر مدت، و در تمام مدت مقرر او دارد کرایه می‌دهد.

ولی نمی‌توان نسیه را این طور توجیه کرد، زیرا همهٔ کالاها کرایـه‌ای نیست. یک کالا کالای مصرفی است، یعنی استفاده‌اش به معدوم کردنش است. کسی که جنسی نظیر میوه را به طور نسیه می‌خرد و پس از خرید آن را مصرف می‌کند و پولش را مثلاً شش ماه دیگر مـی‌خواهـد بـدهد، آیـا می‌شود گفت که آن پول اضافی را به عنوان کرایه می‌دهد؟! کـرایـهٔ چـه چیزی؟! همان روز اول آن را مصرف کرده است.

بنابراین این مطلب را نمی‌توان به این صورت بیان کرد.

آقای بهشتی نسیه را به صورت دیگری توجیه کردند، بـاز بـر هـمان اساسی که گفتند اصولاً بیع عبارت است از نوعی کار، و سرمایه هرگز سود ندارد. می‌گویند:

چون کار بایع این است که توزیع بکند، دائماً بخرد و بفروشد، وقتی

که جنس خود را به نسیه فروخت امکان فعالیت اقتصادی را از خودش سلب کرده. این اضافه را در مقابل سلب این امکان فعالیت اقتصادی می‌گیرد.

پس می‌گویند زمینهٔ نسیه با زمینهٔ ربا فرق می‌کند. در واقع میان این دو کار فرقی نیست، میان افرادش فرق است. کسی بابت نسیه پول می‌گیرد که کارش توزیع است. در مقابلِ سلب امکان فعالیت اقتصادی‌اش یک پول اضافی می‌گیرد. ولی رباخوار کارش توزیع نیست که بگوییم با قرض‌دادن جلو کارش گرفته می‌شود. اساساً کاری نداشته است که جلو آن گرفته شود.

این بیان هم به نظر من نمی‌تواند بیان کاملی باشد. اولاً فرق است میان بیع و تجارت. تجارت نوعی بیع است. بیع یعنی فروختن. فروشنده لازم نیست موزّع باشد، اعم است از اینکه کارش توزیع باشد یا نباشد. انسان لباسش هم که کهنه می‌شود آن را می‌فروشد. این هم خودش بیع است، تجارت نیست. در تجارت، شغل، واسطه‌گری است. اینجا آقای بهشتی تکیه‌شان بر این است که چون معاملهٔ نسیه جلوی کار کسی را که کارش توزیع است گرفته است، در مقابل، فروشنده پول اضافه‌ای می‌گیرد. اگر این مطلب درست باشد، باید معاملهٔ نسیه فقط برای تاجر که کارش تجارت و توزیع است درست باشد ولی برای غیر تاجر که کارش تجارت نیست و اتفاقاً مثلاً خانه‌اش را می‌فروشد درست نباشد، زیرا کسی که شغلی غیر از تجارت دارد اگر خانه‌اش را با قیمت بیشتر نسیه بفروشد نمی‌تواند به خریدار بگوید حالا که من این خانه را به شما نسیه دادم شما جلوی کار توزیع مرا گرفتید، چرا که او کار توزیع ندارد. پس این دلیل

نمی‌تواند شامل همهٔ معاملات نسیه باشد. و بعلاوه ممکن است رباخوار بگوید اگر جایز است که شخصی به خاطر دیگران امکان فعالیت اقتصادی‌اش را برای یک مدت موقت از خود سلب کند و در ازای آن پولی بگیرد، من از او فداکارتر هستم. من تمام عمر این امکان را از خودم سلب می‌کنم و در خانه می‌نشینم تا کار او به جریان افتد. اگر فلسفهٔ گرفتن این پول اضافی سلب امکانات باشد، فرق نمی‌کند که این سلب امکانات موقت باشد یا غیر موقت. ولی نفس سلب امکان نمی‌تواند پول داشته باشد، مثل اینکه کسی خودش را فلج کند و بعد بگوید من در مقابل اینکه خودم را فلج کردم پولی از شما می‌گیرم. نه، [وقتی من کالایی را به شما نسیه می‌فروشم] از خودم سلب امکان می‌کنم و در مقابل به شما امکان می‌دهم. پس مبادله است میان امکان خودم و امکان شما، یعنی امکان خودم را به شما تفویض کرده‌ام در مدت موقت. رباخوار هم واقعاً وقتی پول به افراد می‌دهد، امکانی را که در اختیار خودش هست از خود سلب می‌کند و به دیگران می‌دهد، منتها همه عمر کارش این است. بنابراین این توجیه هم نمی‌تواند صحیح باشد.

نظارت بر نرخها

همچنین ایشان می‌خواستند به تعبیر خودشان لیبرالیسم اقتصادی یعنی آزادی اقتصادی را نفی کنند. بیانی که ایشان داشتند که همان مسألهٔ تثبیت نرخها و نظارت بر نرخهاست، هم درست است و هم درست نیست، یعنی به یک نظر درست است و به نظر دیگر درست نیست.

در مسألهٔ آزادی نرخها یعنی اینکه یک مالک به حکم اَلنّاسُ مُسَلَّطونَ عَلیٰ اَموالِهِمْ آزاد باشد که جنس خودش را گران بفروشد یا ارزان، آیا اینکه

کسی حتی در معاملهٔ نقد بی‌انصافی کند و گران بفروشد، فی حد ذاته در اسلام یک عمل قانونی است یا نه؟ نمی‌گویم مشروع، چون ممکن است یک عمل حرام باشد ولی در عین حال قانونی باشد. مثلاً اِذا نودِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلیٰ ذِکْرِ اللهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ[1] روز جمعه وقتی که ندای نماز جمعه بلند می‌شود، بشتابید و بیع را رها کنید. دستور قرآن است و اگر انسان در آن وقت مشغول بیع باشد کار حرامی مرتکب شده. ولی آیا معامله‌اش هم باطل و غیر قانونی است؟ فرق است میان اینکه معامله، غیرقانونی باشد و اینکه معامله قانونی باشد اما در عین حال کار، کار حرامی باشد. اینها از یکدیگر تفکیک می‌شود. معاملاتی که براساس بی‌انصافی است، خود معامله صحیح است یعنی قانونی است به این معنی که مبادله صورت می‌گیرد، یعنی به موجب چنین معامله‌ای واقعاً مشتری مالک مبیع می‌شود و بایع مالک ثمن، ولی در عین حال بایع مرتکب کار حرام شده است.

در بسیاری از موارد است که اسلام جلو یک کار حرام را به عنوان حرام گرفته، یعنی منع تحریمی آورده ولی منع وضعی نیاورده و نگفته معامله فاسد است. از جمله در معاملهٔ مضطر است. مثلاً کسی از روی اضطرار می‌خواهد خانهٔ مسکونی‌اش را بفروشد در حالی که به آن احتیاج دارد. چرا می‌خواهد بفروشد؟ چون یک احتیاج مهمتری پیدا کرده، مثلاً بچه‌اش سخت مریض شده و برای معالجهٔ او احتیاج به پول دارد و غیر از خانه هم چیزی ندارد. یک زیدی که پول دارد و می‌داند که این شخص مضطر است، می‌گوید من حاضرم این خانه را بخرم. از اضطرار او سوء استفاده

---

۱. جمعه / ۹

می‌کند و خانه را به قیمتی کمتر از قیمت واقعی آن می‌خرد. آیا کار این شخص حرام است یا نه؟ حرام است. معامله چطور؟ فاسد است یا صحیح؟ اگر معامله فاسد باشد، آن شخص حاضر نمی‌شود خانه را بخرد و اگر هم بخرد، فروشنده حق ندارد در پولی که دریافت کرده تصرف کند. نتیجه این می‌شود که بچه‌اش بمیرد؛ یعنی باطل بودن این معامله به نفع مضطر نیست، حرام بودن این بی‌انصافی به نفع مضطر است. اما اگر بگویند معامله باطل است نتیجهٔ آن این است که این خانه ملک خریدار نمی‌شود، پس پول خانه هم ملک فروشنده نمی‌شود. اگر همهٔ خریداران بخواهند آن خانه را به قیمت کمتر از قیمت اصلی بخرند، پس مضطر در اینجا چه کند؟!

پس اینکه آیا فروشنده و خریدار چنین آزادی را از نظر قانونی یعنی از نظر صحت معامله دارند یا نه، یک مطلب است؛ بی‌انصافی فی‌حدذاته حرام است، مطلب دوم؛ و حق داشتن حکومت اسلامی بر تعیین نرخها که جلو این آزادی را بگیرد، مطلب سوم است. خود این حق داشتن حاکم دلیل بر این است که اینها فی حد ذاته آزادند و او حق دارد این آزادی را محدود کند. مثلاً در معاملهٔ ربوی معنی ندارد بگوییم حاکم معاملهٔ ربا را منع کند. اصلاً حاکم منع کند یا نکند، این معامله باطل است. همچنین معاملهٔ غرری، حاکم چه آن را منع کند و چه اجازه دهد، فی حدذاته باطل است. حکومت اسلامی حق دارد در یک سلسله معاملاتی که فی حدذاته و از نظر فردی مجاز است، طبق قانون فوق قانون، روی مصالحی که تشخیص می‌دهد جلو آزادی اوّلی‌ای را که خود شارع داده است بگیرد. پس مسألهٔ تثبیت نرخها خودش مؤید این آزادی است به حسب طبع اوّلی، نه اینکه معنایش این است که چنین آزادی‌ای وجود ندارد. این آزادی به طبع

اوّلی وجود دارد ولی حکومت اسلامی باید این آزادی را در شرایط معین محدود کند. منتها این محدودیت در شرایط زمانی و مکانی مختلف فرق می‌کند. یک وقت نباید محدود باشد، یک وقت باید محدود باشد، یک وقت حاکم باید خیلی تضییق کند، یک وقت باید اندکی تسهیل قائل باشد. از این جهت در اختیار حاکم قرار داده‌اند. مثلاً اسلام می‌توانست این طور بگوید: هر فروشنده‌ای اگر جنس خود را نقد می‌فروشد، چنانچه با سودی بیش از ده درصد بفروشد معامله‌اش باطل است و اگر نسیه می‌فروشد فلان مقدار باشد نه بیشتر. ولی این کار را نکرده، زیرا درست هم نبوده که یک قانون کلی لایتخلّف ازلی و ابدی وضع بکند. اما این اختیار را به حاکم داده است.

نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت

معاملهٔ نسیه در واقع یک استفاده‌ای است از اضطرار؛ یعنی از نوع معاملات مضطر است، البته نه به آن شدت. کسی که جنسی را نسیه می‌خرد، حتماً به دلیل این است که نمی‌تواند پول آن را نقد بدهد یا لااقل برایش صرف نمی‌کند. فروشنده در فروش جنس خود آزاد است. مشتری را در شرایط خاصی می‌بیند و آن اینکه پول را اکنون نمی‌تواند بدهد و می‌خواهد بعد از مدتی بپردازد. از این حالت اضطرار او استفاده می‌کند و قیمت را بالا می‌برد. معاملهٔ نسیه بالا بردن قیمت است، نه قیمت به علاوهٔ چیزی دیگر. بالا بردن قیمت در معاملهٔ نقدی هم فی‌حد ذاته [موجب فساد معامله نیست.] البته همان‌طور که عرض کردم ممکن است حرام باشد. حرمت تکلیفی را با حرمت وضعی نباید اشتباه کنیم. خیلی موارد، حلال تکلیفی است ولی در حد یک حرامْ مبغوض است مثل طلاق که

پیغمبرصلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: با یک طلاق عرش الهی می‌لرزد. اَبْغَضُ الْحَلالِ عِنْدَ اللهِ الطَّلاقُ. ممکن است کسی بگوید چیزی که اینقدر مبغوض است که به موجب آن عرش الهی می‌لرزد، چرا نگفته‌اند منسوخ یا حرام است؟ پاسخ این است که طلاق چیزی است که اسلام می‌خواهد واقع نشود اما نمی‌خواهد از طریق زور واقع نشود که گویی اسلام می‌گوید من نمی‌گذارم واقع بشود. می‌خواهد طوری باشد که مردم این کار را نکنند، چون ازدواج یک پیوند عاطفی است، پای عاطفه در میان است؛ یعنی می‌خواهد خانواده براساس روابط عاطفی باقی بماند نه اینکه اساس خانواده که روابط عاطفی است از بین برود و اسلام بگوید من می‌خواهم به زور این پیوند را برقرار کنم. نظیر این است که مریدها اعتقاد و ارادتشان از امام جماعت سلب شود. باید عادلش بدانند تا پشت سرش نماز بخوانند، و ممکن است اسلام هم خیلی متأسف باشد که چرا مردم به این آدم خوب ارادت ندارند. ولی حالا که ارادت ندارند، به زور پاسبان نمی‌شود مردم را کشید داخل مسجد. این کار فی‌حدذاته زوربردار نیست. لهذا [دربارهٔ طلاق] می‌گوید ابغض الحلال. حلال است و مبغوض. معاملهٔ نسیه هم همین‌طور است. بنابراین مسألهٔ صحت و فساد یک معامله یک مطلب است و مسألهٔ نامطلوب و حرام بودن آن، مطلب دیگر. من خیال می‌کنم مسألهٔ نسیه جز همان آزادی فروشنده در تعیین نرخ جنس خود چیز دیگری نیست. البته اگر حکومت اسلامی قانونی برای نسیه معین کند که قیمت نباید از حد معینی بیشتر باشد، قانونِ فوق قانون است و مانعی ندارد.

راه حل‌ها ـ ملی کردن بانکها

مسألهٔ سوم مسألهٔ مهم راه حل‌ها بود. مخصوصاً در اینجا باید سراغ آقای مهندس بازرگان و آقای مهندس طاهری رفت که ضرورت بانک را خوب تشریح و تحلیل کردند، به ویژه آن ضرورت اصلی را که رابط بودن بانک است میان صاحبان سرمایه و محتاجان یا تولیدکنندگانی که احتیاج به سرمایه دارند. ببینیم این مسأله را به چه شکل می‌خواستند حل کنند. راه حلی که آقای مهندس طاهری بیشتر روی آن تکیه کرده‌اند، مسألهٔ عمومی کردن یا ملی کردن بانکهاست.

مطلبی را ما در بحثهای گذشتهٔ خودمان به صورت یک احتمال ذکر کردیم و گفتیم دیگران و مخصوصاً مصریها نیز این مطلب را گفته‌اند که اساساً حرمت ربا مربوط به سرمایه‌های خصوصی است نه سرمایه‌های عمومی، زیرا فلسفهٔ حرمت ربا این است که ربا به دلیل سود قطعی داشتن و مصونیت از هرگونه زیان، غیر طبیعی است چون قرض ربوی حالت شترمرغ را دارد؛ از نظر سود داشتن حکم مضاربه را دارد و از نظر ضرر نداشتن حکم قرض را دارد و لهذا بانک هیچ وقت ضرر نمی‌کند. وقتی یک طبقه‌ای در کشور باشند که همیشه سود ببرند و هیچ وقت ضرر نداشته باشند و یک طبقهٔ دیگر در سود احیاناً شریک باشند ولی ضررها همیشه متوجه آنها باشد، این امر منجر به فاصلهٔ طبقاتی بسیار عظیم می‌شود با همهٔ لوازم و عواقب خودش. این در صورتی است که رباگیرنده شخص باشد تا طبقه تشکیل شود. اما اگر رباگیرنده هم خود مردم باشند، یعنی مجموع مردم باشند و به عبارت دیگر حکومت یا دولت باشد، در این صورت پولی که از مردم به عنوان ربا گرفته می‌شود و در خزانهٔ دولت جمع می‌گردد جزء بودجهٔ عمومی می‌شود و به شکل دیگری به میان خود مردم

باز می‌گردد. در این مورد آقای مهندس طاهری تعبیر لطیفی کردند، گفتند: «در اینجا ربا هست ولی رباخوار وجود ندارد. قرآن هم گفته: لاتَأْكُلُوا الرِّبٰوا. اکل، آکل می‌خواهد.» در اینجا ربا هست ولی رباخوار وجود ندارد، چون کسی نیست که بخواهد بخورد. آن که باید بخورد خود مردم هستند، یعنی مال مردم برمی‌گردد به خود مردم.

آقای مهندس بازرگان به ایشان ایراد گرفتند و گفتند:

> فکر ملی کردن بانکها ناشی از یک نوع طرز تفکر به اصطلاح سوسیالیستی است که عده‌ای می‌گویند هرکاری را اگر فرد بکند جایز نیست ولی اگر دولت بکند جایز است. مثل این است که بگوییم قمارخانه یا مرکز فحشایی را اگر فرد دایر بکند جایز نیست ولی اگر دولت دایر کند مانعی ندارد. این کار یا بد است یا بد نیست. اگر بد است چه فرق می‌کند که دولت انجام دهد یا غیر دولت، و اگر بد نیست باز چه فرق می‌کند؟

این ایراد به نظر من وارد نیست و مقایسه هم مقایسۀ صحیحی نیست. در مورد قمار، دایرکننده هرکه باشد، دولت یا غیر دولت فرق نمی‌کند، فلسفۀ حرمت قمار در هر دو حال وجود دارد. در هر حال قمار به تعبیر قرآن اکل مال به باطل است که پولی بی‌جهت و براساس شانس از جیب کسی به جیب دیگری منتقل می‌شود و دارای ضررهای روانی مثل هیجان و مغالبه می‌باشد. در فحشاء هم همین طور است. اینها [یعنی طرفداران این نظریه که اگر رباگیرنده دولت باشد مانعی ندارد و به عبارت دیگر مدافعین ملی شدن بانکها] مدعی هستند که آن فلسفه‌ای که شارع برای حرمت ربا

در نظر گرفته است که ایجاد اختلاف طبقاتی است، اصلاً در اینجا وجود ندارد. اگر فلسفه‌اش وجود داشته باشد، البته فرق نمی‌کند که دولت این کار را بکند یا غیر دولت، مثل شراب فروشی که فلسفه‌اش در هر حال وجـود دارد، می‌خواهد دولت این کار را بکند یا فرد. ولی اینها مدعی هستند که فلسفهٔ حرمت ربا در مورد دولت به هیچ شکل وجود نـدارد. ایـن از نـظر فلسفه.

از نظر دیگر که آقای مهندس طاهری هم روی آن تکیه کرده‌اند و حالا من به بیان فقهی‌اش می‌گویم ـ البته فقهای ما این را قبول ندارنـد ولی برخی گفته‌اند ـ مطلب از این قرار است که فقها هیچ گاه به فلسفهٔ احکام کار ندارند و معتقدند که ما اگر بخواهیم در مسائل تابع فلسفهٔ کارها بشویم و با فلسفهٔ خودمان کارها را بسنجیم، فقه را به کلی زیر و رو کرده‌ایم. ما نوکر ادلّه و نصوص هستیم، یعنی هر طور که نصوص و ظواهر حکم کند ما تابع آن هستیم. ممکن است در بسیاری موارد فلسفه‌هایش را درک کنیم. در این صورت خیلی هم خوشوقت می‌شویم. اگر در موردی هم فلسفه‌اش را درک نکردیم، از نص دست برنمی‌داریم به خاطر فلسفه. و لهذا آن روز که آقای مهندس... گفتند چه فرقی است میان «مکیل و موزون» و مـعدود، من به ایشان جواب دادم که یک وقت است ما می‌گوییم: از نظر نصوص چه فرق است؟ من خودم مطالعه‌ای که دارم همین است که از نظر نصوص هم فرقی نیست. اشتباه کرده‌اند کسانی که از نظر نصوص فرق گذاشته‌اند میان معدود و «مکیل و موزون». ولی یک وقت انسان به نصوص کـاری ندارد. نصوص، صریح می‌گوید باید مکیل و موزون باشد و نه معدود. بعد ما بگوییم چه فرق می‌کند؟ فلسفه‌اش که یکی است، پس نـصوص را رهـا کنیم. نه، فقیه این طور فکر نمی‌کند.

بیان فقهی

در مسألۀ ربا گرفتن دولت احتمالاً می‌توان بدون توجه بـه فـلسفه، از نصوص هم مطلبی را استنباط کرد و آن این است که فقها نوعی استنباط دارند که آن را «الغاء خصوصیت» می‌نامند و چـیزی است نـظیر قـیاس منصوص العلّة. الغاء خصوصیت یعنی گاهی در یک مـوردی دلیـلی وارد می‌شود که ما اگر خیلی جمود به ظاهر لفظ بکنیم نمی‌توانیم از آن تجاوز کنیم، اما حتی عرف هم به ما اجازه می‌دهد که از ظاهر لفظ بگذریم؛ یعنی استدلال ما فلسفه‌بافی نیست، بلکه خود عرف هم ما را تأیید مـی‌کند و می‌گوید این جمود است. حالا من مثال اعلایش را ذکر می‌کنم.

اخباریین ما خیلی معروفند به اینکه جامد بودند. اینها خیلی جمود به ظاهر لفظ دارند. از جمله جمودهایی که برایشان نقل می‌کنند و می‌خندند ـ البته من در کتابهای خودشان ندیده‌ام؛ ممکن است برایشان ساخته باشند ـ این است: می‌دانیم مستحب است که در کفن میت نوشته شـود کـه او شهادت می‌دهد به وحدانیت خداونـد و بـه رسـالت پـیغمبر، و مـی‌گویند دلیلش این است که حضرت امام جـعفرصادق علیه السلام در کـفن فـرزندشان اسماعیل نوشتند: اِسْماعیلُ یَشْهَدُ اَنْ لا اِلٰهَ اِلاَّ اللهُ وَ اَنَّ مُحَمَّداً رَسولُ اللهِ. اینها می‌گویند در کفن هر کس که می‌خواهـیم ایـن جـمله را بـنویسیم بـاید بنویسیم: اِسْماعیلُ یَشْهَدُ... چون حـضرت صـادق علیه السلام بـه هـمین صـورت نوشت. می‌گوییم حضرت صادق که نوشت اسْماعیلُ... چون مـرده اسـمش اسماعیل بود. حالا اگر مرده اسمش اسماعیل نبود، باز ما باید بـنویسیم اسماعیل...؟!

مثال دیگر اینکه مثلاً در نص چنین وارد شده: رَجُلٌ باعَ کَذا وَ کَذا. از امام سؤال می‌کنند حکمش چیست؟ امام می‌فرماید حکمش این است.

آیا در اینجا ما می‌توانیم جمود کنیم بگوییم در حدیث دارد که مردی چنین کرد، اگر زن باشد این حکم جاری نیست؟! فقها می‌گویند عرف خودش الغاء خصوصیت می‌کند. معلوم است که مورد سؤال «رَجُلٌ» بوده، ولی مرد بودن در اینجا خصوصیت ندارد.

این را می‌گویند الغاء خصوصیت؛ یعنی با اینکه ظاهر لفظ محدود است، ولی این مقدار توسعه با متفاهَم عرف هم جور در می‌آید. در باب ادلّهٔ ربا ما مواردی می‌بینیم که اسلام در آن موارد ربایی را که خود تصریح می‌کند: لاتَظْلِمونَ وَ لاتُظْلَمونَ ربا ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است، نوعی استثمار است[1] و بالأخره ظلم است، مجاز می‌داند. می‌گوید بین زوج و زوجه و بین والد و ولد ربا مانعی ندارد. مخصوصاً پدر از پسر می‌تواند ربا بگیرد. در اینجا این مطلب را ضمیمه می‌کنند که احکام عقلی قابل تخصیص نیست. نمی‌شود گفت ظلم هیچ‌جا جایز نیست ولی در یک جا جایز است. اگر چیزی در یک جا جایز شد، معلوم می‌شود که ظلم نیست نه اینکه با اینکه ظلم است جایز است، چون نمی‌تواند ظلم باشد و جایز باشد. آنوقت می‌گوییم چطور است که در میان والد و ولد یا زوج و زوجه ربا جایز است و این ربا ظلم نیست؟ توجیه خیلی روشنی دارد و آن اینکه حرمت ربا به تعبیر امروز برای این است که فاصلهٔ طبقاتی ایجاد نشود، منشأ اجحاف به دیگری نشود. دو نفر بیگانه حتی دو برادر که حساب زندگی‌شان از یکدیگر جداست اگر از یکدیگر ربا بگیرند، منجر به بدبختی یکی و خوشبختی دیگری می‌شود. ولی با توجه به اینکه میان پدر و پسر یک روابط عاطفی بسیار قوی وجود دارد (مخصوصاً از طرف پدر نسبت به پسر)

---

۱. اگرچه گفتیم هر استثماری ربا نیست ولی هر ربایی نوعی استثمار است.

و خصوصاً اینکه معمولاً پدر زودتر از پسر می‌میرد و ثروت او میان فرزندان تقسیم می‌شود، در واقع ربایی که پسر به پدر می‌دهد مثل این است که از یک جیبش در می‌آورد و به جیب دیگرش می‌گذارد. فلسفهٔ ربا در اینجا وجود ندارد. همین‌طور است در مورد زوج و زوجه‌ای که واقعاً زندگی مشترک دارند و آنچه دارند برای یکدیگر خرج می‌کنند. ربا گرفتن اینها نیز از یک جیب به جیب دیگر رفتن است. بنابراین آن ایرادی که آقای مهندس بازرگان به آقای مهندس طاهری گرفتند به نظر من وارد نیست. ولی اینکه این نظریه را بپذیریم یا نپذیریم، بستگی دارد به اینکه از نظر فقهی آن گونه الغاء خصوصیت در اینجا می‌توانیم بکنیم یا نه. ممکن است بسیاری از فقها بگویند نه، ما این مقدار الغاء خصوصیت نمی‌کنیم، این نوعی قیاس است. چون فقها از قیاس بیش از حد می‌ترسند. علت این امر هم ـ مکرر عرض کرده‌ام ـ بیش از حد استفادهٔ غلطی بوده است که ابوحنیفه و اتباع او از قیاس کرده‌اند. ابوحنیفه و اتباع او به بهانهٔ اینکه اخبار ضعیف است و حدیث قابل اعتماد کم داریم، بنای فقه را بر قیاس و مشابه‌سازی و این گونه کارها نهادند. و اگر با فقه سیاسی ابوحنیفه مبارزه نشده بود، هم از طرف خود سنیها و هم از طرف شیعه، اصلاً دیگر از فقه چیزی باقی نمانده بود. خود سنیها داستان شیرینی در این زمینه نقل کرده‌اند که ابوحنیفه آنچنان به قیاس گرفتن عادت کرده بود که در امور طبیعی هم قیاس می‌کرد و گاهی چیزهای مضحکی از آب در می‌آمد. (حالا ممکن است این داستان را به عنوان شوخی ساخته باشند.) می‌گویند روزی ابوحنیفه رفته بود نزد سلمانی در حالی که ریشش تازه جوگندمی شده بود. به او گفت: برای اینکه این موهای سفید در نیاید آنها را از ریشه بکن. سلمانی گفت: اتفاقاً در این صورت بیشتر در می‌آید. گفت: پس

موهای سیاه را بکن! چون عادت کرده بود به قیاس کردن، با خود گفت اگر موی سفید با کندنش بیشتر در می‌آید پس موی سیاه را بکند تا بـیشتر درآید.

بنابراین پذیرفتن یا نپذیرفتن این نظریه بستگی دارد به نظر فقیه که الغاء خصوصیت بکند یا نکند. بعید هم نیست که در اینجا الغاء خصوصیت مانعی نداشته باشد؛ یعنی اگر ما راه حل‌های دیگری نداشته باشیم، این نظریه امر مستبعدی نیست ولی به طور قاطع هم نمی‌توان گفت.

راه حل‌های دیگر: مضاربه، قرض‌الحسنه، پیش‌فروش

آقای مهندس طاهری در میان کارهای مفید بانک و ضرورت بانک، توجهشان فقط به همان وامهای تولیدی یعنی قسم چهارمی کـه آقـای مهندس بازرگان گفتند بوده است. قهراً راه حل دیگری غیر از این راه حل که در جستجوی آن بودند همان راه مضاربه است که راه صحیحی است و آقای مهندس بازرگان هم همان راه را طی کردند. آقای مهندس طاهری دو نوع وام ذکر کرده بودند: یکی وام درماندگان که مورد قرض‌الحسنه است و همه اتفاق نظر دارند که راه حل این نوع وام این است که حتماً باید در جامعهٔ اسلامی صندوقهای قرض‌الحسنه وجود داشته باشد و راه حلی غیر از این ندارد و اصلاً وجود صندوق قرض‌الحسنه قطع‌نظر از اینکه احتیاج دیگران را رفع می‌کند، نماینده یک کمال عاطفی بـرای جـامعه است. و دیگر، وامهای تولیدی که قبلاً گفتیم راهش مضاربه است.

ولی دو نوع وام دیگر بود که آقای مهندس بازرگان ذکر کردند ولی آقای مهندس طاهری متعرض آنها نشدند و قهراً راه حلش را هم ذکر نکردند. یکی وام امیدواران بـود کـه راه حـلش خـیلی سـاده است، هـمان مسألهٔ

پیش‌فروش است. کسی که کالایی دارد که بعد در اختیار او قرار می‌گیرد و الان احتیاج به پول دارد ولی درمانده نیست یعنی تأمین و ذخیره دارد منتها ذخیره‌اش مدتی بعد به او می‌رسد، به جای اینکه قرض ربوی بکند می‌تواند پیش‌فروش بکند. فرق بین قرض ربوی و پیش‌فروش این است که در قرض ربوی، قرض‌دهنده تأمین بیشتری دارد. خوب تأمین نداشته باشد، لزومی ندارد که ما همیشه به نفع سرمایه‌دار سخن بگوییم.

آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟

باقی می‌ماند وامی که ایشان نام آن را وام بستانکاران گذاشته‌اند و راه حل آن را این طور بیان کردند که یک صندوق تعاونی وام به وجود بیاید و شرکایی داشته باشد که پولهای اضافی خود را به عنوان وام به این صندوق بدهند و به نسبت معینی حق داشته باشند وام بگیرند و ضمناً بهره‌ای نیز با نرخ عادی منظور شود. بعد صاحبان سرمایه به هیئت مدیره وکالت بدهند که سود حاصله را در پایان سال متناسب با بهره‌های پرداختی تقسیم کند. در این صورت عملاً وام‌گیرنده‌ها فقط در حدود هزینهٔ بانک بهره داده‌اند و هیچ کس از دیگری ربا نگرفته است.

این راه حل گویا مانعی ندارد، البته به شرط اینکه ـ همان‌طور که آقای بهشتی اضافه کردند ـ همه توجه داشته باشند که این ربا، ربای صوری است نه ربای واقعی؛ یعنی شکل قضیه به صورت رباست نه اینکه واقعاً ربا باشد.

ولی مطلبی به صورت سؤال به نظرم رسید و آن اینکه آیا وام بستانکاران را می‌توان واقعاً جزء ضرورتها به شمار آورد یا نه؟ این وام معمولاً وام تجار است. اصلاً آیا این کار در عالم بازرگانی یک کار صحیح و

سالمی است که تاجر مرتب جنس بخرد، آن را نسیه بفروشد، بعد سفته‌هایش را نزول کند، دوباره جنس بخرد، باز نسیه گرانتر از نقد بفروشد و همین طور این کار ادامه داشته باشد؟ اصلاً خود این کار غیر طبیعی است. در این جهت باید نظر آقای بهشتی را تأیید کرد که فلسفهٔ وجود تاجر این است که تاجر موزّع است. توزیع اگر به شکل سالم صورت بگیرد، قیمتها هم زیاد گران نمی‌شود. ولی وقتی که تاجر به جای اینکه کارش توزیع یعنی وساطت باشد، با تجار دیگر معامله کند و معاملات در میان خودشان انجام شود ـ در بازار اغلب، معاملات در میان خود بازرگانان می‌چرخد نه اینکه اینها رابط و واسطه باشند میان تولیدکننده و مصرف‌کننده ـ اثر این کار، گران شدن قیمت است به چندین برابر و به زیان مصرف کننده. کسی که به صورت یک بستانکار احتیاج به وام بانکی دارد، این وام را برای چه می‌خواهد؟ برای اینکه این معاملات بیهوده را که زیانش متوجه مصرف‌کننده است زیاد کند. فعالیت اقتصادی در بازار زیاد است ولی اکثرش به نفع خود سرمایه‌دارهاست که با یکدیگر معامله می‌کنند. نتیجه‌اش این است که یک فرشی که مثلاً در کاشان تهیه می‌شود و برای تولیدکنندهٔ اصلی ـ که آن کارگر و صاحب مواد اولیهٔ آن است ـ شاید متری ۵۰ تومان هم درآمد نداشته باشد، در اثر اینکه آن سرمایه‌داری که کارخانهٔ قالی‌بافی را تولید کرده مقداری بر قیمت آن می‌افزاید و مقدار بیشتری در اثر گردش در بازار بر قیمت آن افزوده می‌شود، به قیمت مثلاً متری هزارتومان به دست مصرف‌کننده می‌رسد. باید حساب کرد که وام بستانکاران که فقط مورد احتیاج بازرگانان است نه مورد احتیاج کسانی که طرح کشاورزی یا صنعتی دارند، آیا یک امر ضروری هست که بعد ما دنبال راه حلش برویم یا نه؟ به نظر من این وام

یک امر چندان ضروری نیست. کسی که جنسش را نسیه فروخته، سودش را بعد می‌برد. چه لزومی دارد که حتماً یک معاملهٔ بیهوده هم ایجاد کند؟!

عرایض من در اینجا پایان پذیرفت.

□

پرسش و پاسخ

سؤال: کارهایی نظیر طبابت چه صورتی دارند؟ آیا بیع هستند یا چیز دیگر؟ و در طبابت، پولی که بیمار می‌دهد در ازای چیست؟

جواب: این‌گونه کارها اجاره است، اجیر شدن است. در باب اجاره، این نکته را متعرض هستند. اجیر شدن دو نوع است. یک وقت کسی اجیر می‌شود به این صورت که در یک مدت معین کار خودش را به طور مطلق در اختیار شخصی قرار می‌دهد. در این مدت، اختیار با آن شخص است که از او کار بخواهد. ممکن است کارش محدود باشد و ممکن است چند کار باشد؛ بگوید تو در این یک شبانه‌روز اجیر من هستی؛ در این مدت، از این نوع کارها ـ ممکن است مشخص هم نباشد ـ هرکدام را از تو خواستم انجام بده. او فقط باید آماده برای این کار باشد و اگر یک شبانه‌روز بگذرد و از او کار نگیرد او مزدش را باید بگیرد، چون می‌گوید من خودم را و وقت خودم را در اختیار تو قرار دادم در مقابل این مقدار پول؛ تو استفاده نکردی ولی پولش را باید بدهی. اما یک نوع دیگر اجاره هست که در آن، موجر به وقت و نیرو و غیره کار ندارد، نفس کار را می‌خواهد. مثل اینکه شما پارچه‌ای را نزد خیاط می‌برید و به او می‌گویید اگر لباس مرا این گونه دوختی، من این قدر به تو مزد می‌دهم. در اینجا شما خیاط را برای یک مدت معین اجیر نمی‌کنید، بلکه در مقابل این کار به او مزد می‌دهید. کار طبیب از این قبیل است. شخص به طبیب می‌گوید شما مثلاً نسخه بده یا

معاینه کن ـ نمی‌گوید تو یک ساعت یا دو ساعت اجیر من هستی ـ من در مقابل این کار مزد می‌دهم. بنابراین ایندو را نباید با همدیگر اشتباه کرد. □

یادداشتهایی از استاد شهید بر جزوهٔ آقای مهندس طاهری

در تعریف ربا می‌گوید: اخذ اضافه در معاملهٔ مثلین.

البته این تعریف به حسب اصطلاح فقهی شامل ربای معاملی می‌شود نه ربای قرضی، ولی مقصود نویسنده اعم است. اینجا می‌توان بحثی را آغاز کرد و گفت اساس ربا همان ربای معاملی است و قرض حریم آن است، عکس آنچه قبلاً گفته‌ایم؛ ولی بسیار مشکل است. بحث دیگر این است که در قرآن، بیع در مقابل ربا قرار گرفته است. آیا مقصود خصوص ربای قرضی است و یا شامل ربای معاملی هم می‌شود که خود نوعی بیع است؟ اگر مقصود خصوص ربای قرضی باشد باید بگوییم مقصود این است که ربا مطلقاً حرام است و بیع حلال است الّا برخی بیعهای ربوی. پس طبیعت بیع در مقابل طبیعت ربا قرار نگرفته است، یعنی بسیار مستبعد است که بیع در مقابل ربا قرار گیرد و بعضی افراد بیع خارج شود و داخل در طرف مقایسه قرار گیرد. و اگر مقصود اعم باشد، معلوم می‌شود که قرآن معاملهٔ مثل به مثل را بیع نمی‌داند. بیع چیزی جز این نیست که مبادلهٔ واقعی میان کالاهای مورد احتیاج صورت گیرد. معاوضهٔ یک شیء به همجنس خودش مبادلهٔ واقعی نیست، بلکه فقط همان اضافه گرفتن است. حقیقت بیع، مبادلهٔ احتیاجات است و حقیقت ربا اضافه گرفتن است، و اگر معامله مثل به مثل بشود ولو به صیغهٔ «بِعْتُ» و «اِشْتَرَیْتُ» باز همان اضافه گرفتن است نه مبادله. ضمناً معلوم می‌شود که اسلام ماهیت

بیع را به صیغه و لفظ و «بعت» و «اشتریت» نمی‌داند، به مبادلهٔ واقعی دو جنس مختلف می‌داند. اصلاً باید دید در همهٔ روایات، معاملهٔ مثل به مثل به نام بیع نامیده شده یا ربا. قابل توجه است.

بعید نیست که در جامعه‌های ابتدایی فرق قرض و بیع مشخص نبوده و پول هم در کار نبوده و فقط جنس را می‌داده‌اند که در مقابل پس از مدتی همان جنس را به مقداری اضافه بگیرند.

***

در صفحهٔ... به پیروی از کتاب **اسلام و مالکیت** می‌گوید: اشیاء گاهی دارای ارزش واقعی هستند مثل آب، هوا، نور و گاهی [دارای] ارزش مبادله‌ای، و پول فاقد هر دو ارزش است.

حقیقت این است که هوا و نور فاقد ارزشند، کالاها دارای ارزش واقعی هستند و پول دارای ارزش مبادله‌ای.

***

توجیهی برای نسیه کرده‌اند که ربا نیست، زیرا مبادلهٔ مثلین نیست و پول زیادتر از قیمت واقعی برای این است که در حقیقت چون هنوز ثمن پرداخت نشده عملاً مبادله نیست ولی قانوناً هست. این مبلغ اضافه در حقیقت به منزلهٔ اجاره و کرایهٔ مبیع است در آن مدت.

این توجیه صحیح نیست برای اینکه اولاً حقیقتاً نقل و انتقال تحقق یافته و لهذا اگر مبیع تلف شود، از مال مشتری است نه بایع و طبعاً منافعش به خود او تعلق دارد نه به بایع. ثانیاً ممکن است مبیع غیرقابل بقا باشد مثل میوه‌جات و یخ و بالأخره چیزهایی که انتفاعش به اتلافش است نه به ابقائش، و در این صورت کرایه معنی ندارد.

حقیقت این است که اشکال نسیه مبتنی بر این است که ثمن و مثمن

یک قیمت واقعی دارد که آن همان مقدار کاری است که روی آن صورت گرفته است و ملاک ارزش هم همین است. و دیگر اینکه هرچه زاید بر مبلغ واقعی قیمت گرفته شود رباست و حداکثر این است که هر چه زائد بر مبلغ واقعی، متناسب با مدت و به خاطر زمان و عامل زمان گرفته شود رباست. در صورتی که نظریهٔ دیگر نیز هست و آن اینکه ملاک و معیار قیمت، عرضه و تقاضاست و عرضهٔ کم و تقاضای زیاد واقعاً ارزش را بالا می‌برد و ثانیاً قیمت و ارزش توافق‌شده لازم نیست حتماً توافق داشته باشد با قیمت واقعی، اعم از آنکه قیمت واقعی را کار تعیین کند یا عرضه و تقاضا. معاملهٔ نقدی بر زیادتر از مبلغ واقعی نیز صحیح است و احیاناً بی‌انصافی از یک طرف و گشادبازی از طرف دیگر هست ولی ربا نیست. خلاصه لیبرالیسم در تجارت قابل جلوگیری، و تعیین نرخ عادلانه به سود مصرف کننده و خریدار است به خلاف نسیه که از نوع معاملهٔ مضطر است که جلوگیری از آن به زیان خریدار است که نوعی مضطر است. به هرحال معاملهٔ نسیه در اسلام از قبیل معاملهٔ مضطر است که فروشنده یا خریدار باشد. مضطر چاره‌ای ندارد از اینکه به کمتر از قیمت عادله در بازار آزاد بفروشد و به بیشتر از قیمت عادله بخرد. زیادهٔ قیمت توافق‌شده بر قیمت واقعی ولو در اثر اضطرار یک طرف ـ که یک نوع آن اضطرار نسیه بخر است ـ نباید ربا تلقی شود و ربا نیست. تأثیر عامل زمان در حقیقت به نسبت فرق می‌کند چون مبین میزان اضطرار است.

***

در صفحهٔ... مسألهٔ اینکه ارزش پول ارزش واقعی نیست و اعتباری است و برای این است که مقیاس و معیاری برای ارزشها باشد، طرح شده است. (البته به صورت دیگر طرح شده که ارزش پول نه واقعی است و نه

مبادله‌ای، ولی بیانشان ناقص است و بیان صحیح همین است که ما گفتیم.) پس پول کالا نیست و در مرابحه، پول تغییر عنوان داده و به صورت کالا درآمده و برایش اجاره معین شده است و این دو عیب دارد. یکی اینکه پول که باید واسط و رابط باشد و همیشه در گردش، متمرکز می‌شود و هم راکد و حال آنکه پول نباید متمرکز یا راکد بشود. و دیگر اینکه چیزی که کالا نیست به صورت کالا در می‌آید و خاصیت کالا یعنی کرایه برایش معین می‌شود. می‌گویند اختلاف اصلی طرفداران و مخالفان ربا در همین است که طرفداران، پول را نیز نوعی کالا می‌شمارند برخلاف مخالفان.

ولی ما در بحث ربا گفته‌ایم که این فلسفه اولاً با نظر اسلام سازگار نیست، چون از نظر اسلام مطلقِ قرض و مطلقِ معاملهٔ مثلین رباست و اختصاص به پول ندارد. پس علتی شاملتر و جامعتر لازم است. ثانیاً واقعاً چه فرقی هست میان پول و کالا؟ پول علی‌الفرض جوهر ارزش کالاست یا ارزش تجسم یافتهٔ کالاهاست؛ یعنی وقتی که کسی کالای خود را به دیگری واگذار می‌کند، دو راه برایش هست: یکی اینکه کالای دیگر ارزشداری در مقابل بگیرد، دیگر اینکه نفس ارزشی برابر ارزش آن کالا تحویل گیرد. ولی خود ارزش ذاتاً چیزی نیست که مستقل از هر ماده‌ای قابل نقل و انتقال باشد مگر به شکل ذمه و عهده که قابل تحویل گرفتن نیست مگر در ضمن یک عین، و در عالم اعتبار هم قابل اعتبار نیست چون قابل ارائه نیست. پول به منزلهٔ تجسم ارزش کالاهاست و یا به منزلهٔ یک سند معتبر برای عموم است، و چون پول عین ارزش تجسم‌یافته است چرا نباید کرایه داشته باشد؟ اگر نظر ما را در باب قرض قبول کنند، هر دو اشکال بالا حل است. اگر نظر ما را قبول نکنند، این مشکل حل

نمی‌شود. به هر حال فلسفه‌ای که ایشان ذکر کرده‌اند همان فلسفهٔ موروث از ارسطو است که پول مولّد نیست، پول پول نمی‌زاید.

***

در صفحهٔ... دفاع دکتر... را از ربا که نوعی کرایهٔ پول است نقل می‌کند و انتقادش این است که پول کالا نیست، و حال آنکه استدلال صحیح این است که قرض غیر از اجاره است. پول از آن جهت غیرقابل اجاره است که مانند میوه‌جات با بقائش قابل استفاده نیست. چیزی که هست میوه‌جات با مصرف قابل استفاده است و پول با گردش، و بنا بر استدلال نویسنده ربای غیر پول اشکالی ندارد.

***

در صفحهٔ... به نوعی جمع می‌کند میان آنچه در صفحه... گفت که پول کالا نیست و کرایه ندارد و آنچه در صفحه... گفت که پول کرایهٔ معین ندارد. می‌گوید:

> اسلام برای واگذاری سرمایهٔ جنسی کرایهٔ مشخص قائل شده ولی در مورد سرمایهٔ نقدی که آن را کالا نمی‌شناسد، برای صاحب سرمایه یا وام‌دهنده بهرهٔ نامعینی که تابع سود ناشی از فعالیت وام گیرنده است قائل شده. به عبارت دیگر چون به نظر اسلام پول کالا نیست، کرایهٔ معین ندارد ولی سود نامشخص دارد(؟!) که اصطلاحاً در فقه اسلامی آن را روش مضاربه می‌نامند.

جواب این است که اسلام در هیچ جا برای وام‌دهندهٔ پول یا غیر [آن] بهرهٔ معین یا نامعین قائل نشده است. مضاربه وام نیست و سود مضاربه

هم بهرهٔ پول نیست. پس این نظر که [چون] از نظر اسلام پول کالا نیست کرایهٔ معین ندارد، درست نیست. پول کالا نیست و کرایه ندارد چون غیر قابل انتفاع با بقای عین است؛ و مضاربه هم وام نیست. سود مضاربه بنا بر نظریهٔ نویسنده صرفاً ناشی از کار عامل است، ولی از نظر اسلام ناشی از اشتراک سرمایه و کار عامل است؛ سرمایه در حکم یک آلت است که نقشی مؤثر دارد.

***

[یادداشت] بانک ـ ضرورتها

کارهای بانک به تفصیل جداگانه باید بیان شود، ولی عمده چیزی است که گفته می‌شود در عصر جدید بالخصوص ضرورت است و آن مربوط است به دو چیز:

الف. سرمایه‌ها راکد نماند و در گردش باشد. بانک وسیلهٔ جذب سرمایه‌های کوچک به صورت پس‌انداز یا سپردهٔ ثابت و دادن بهره و یا جایزه به آنها، سرمایه‌ها را جمع می‌کند و در اختیار افرادی که لیاقت فعالیت دارند (تجاری، کشاورزی، صنعتی) با گرفتن سود (البته سود بیشتر) قرار می‌دهد و علیهذا بانک به منزلهٔ رابط و دلال و واسطهٔ سرمایه و کار است.

ب. بانک موجب می‌شود که بر وسعت دامنهٔ فعالیتها افزوده شود. در وامهای بستانکاران که به صورت خرید و فروش سفته صورت می‌گیرد، سبب می‌شود که فروشنده به انتظار وصول پولش بیکار ننشیند بلکه با فروش سفته به قیمت کمتر و تهیهٔ پول نقد، به ابتکار بازرگانی یا کشاورزی یا صنعتی دست بزند. (البته خرید و فروش سفته معمولاً مربوط است به کار

بازرگانی و واسطه‌گری، و معلوم نیست از نظر مصالح جامعه این انـدازه فعالیت را بشود به حساب توزیع صـحیح گـذاشت بـلکه بـیشتر مـوجب اشکالات در توزیع می‌شود، چون هر چه عمل واسطه‌گری زیادتر شـود، برخلاف فعالیت کشاورزی و صنعتی، کالا گرانتر می‌گردد.)

وام امیدواران نیز اگر به منظور مصرف نباشد موجب توسعهٔ فـعالیت گیرندهٔ وام می‌شود. ولی وام امیدواران اگر به منظور توسعه باشد، خودبه خود داخل در وام تولیدکنندگان می‌شود.

۴ مسأله ربا و بانک

این جلسه، جلسهٔ خاتمه و پایان است[۱]. به طور خلاصه یک نوع نتیجه‌گیری می‌کنیم از آنچه گفتیم و ابتدا پاسخ سؤالاتی را که در جلسهٔ پیش مطرح شد به طور خلاصه عرض می‌کنم.

سؤالی را مطرح کردند که البته سؤال خوبی بود و در آن مسأله‌ای ذکر شد که این گونه امور را به تعبیر فقها عناوین ثانویه می‌گویند. گفتند این مطلب را نباید مورد غفلت قرار داد که اگر ما به انتظار چیزی که ایده‌آل است و فعلاً وجود ندارد باشیم و از امکانات موجود استفاده نکنیم و اینها را ممنوع بدانیم، عواقب بسیار سوئی خواهد داشت. مثال خوبی ذکر کردند و آن مسألهٔ حکومت جور است که این مسأله اتفاقاً در فقه هم مطرح است. اسلام نظریه‌ای دارد در باب حکومت و حاکم که باید چنین و چنان باشد. ولی در شرایطی مثل الان که چنین حکومتی وجود ندارد[۲]، یعنی آن

۱. [این جلسه در برخی موارد حالت پرسش و پاسخ دارد. در این موارد سخنان حضار با حروف ریزتر ذکر شده است.]

۲. [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

حکومتی که موجود است غیر از حکومت ایده‌آل است، با توجه به اینکه پستهای دولتی به منزلهٔ سنگرهاست، اگر مسلمانان واقعی ـ که در واقع در اقلیت هستند ـ به دلیل اینکه حکومتْ صالح نیست، تمام پستها را رها کنند و بگویند قبول این پستها همکاری با حکومت جور است و ما نباید در این کارها دخالت کنیم، نتیجه‌اش ذلت و بدبختی مسلمین است. حدیثی است که در فقه هم مورد استناد است. می‌گویند: ما لایُدْرَکُ کُلُّهُ لایُتْرَکُ کُلُّهُ چیزی که همه‌اش را نمی‌شود به دست آورد، همه‌اش را هم نباید رها کرد؛ هر مقداری را که امکان دارد باید استیفا کرد. در مسألهٔ حکومت از قِبَل جائر، این مسأله را در فقه طرح کرده‌اند که قبول حکومت و قبول پست از طرف جائر حرام است ولی در مواردی جایز می‌شود و در مواردی واجب و آن، جایی است که امر به معروف و نهی از منکر و یا نجات عده‌ای از مسلمانان متوقف بر آن باشد. یعنی یک وقت هست که شخص اگر پستی داشته باشد، خدماتش برابر است با زیانهایی که از آن می‌رسد. اینجا می‌گویند قبول آن پست، مباح و جایز است. و یک وقت هست که شخص با اشغال این پست خدمات زیادی انجام می‌دهد. [در این مورد می‌گویند قبول این پست واجب است.] این یک امر معقولی است و در دنیا هم امر معقولی به شمار می‌رود و بسیاری از حزبها و دستجاتی که با یک دسته دیگر مخالفند و حکومت در دست آن دسته است، می‌روند پستهای آنها را اشغال می‌کنند برای اینکه در آن پستها به هدفهای خود نائل شوند.

ایشان گفتند مسألهٔ بانک هم همین طور است و بعد مثال زدند که اگر بنا شود تجار و بازرگانان یا کسانی که طرحهای صنعتی یا کشاورزی دارند، به دلیل اینکه اکنون آن بانکی که ما می‌خواهیم وجود ندارد واین بانکی هم که هست حرام است، با سرمایهٔ خصوصی خودشان کار کنند، با توجه به

اینکه دنیای امروز دنیای رقابت است نتیجه‌اش شکست خوردن و معدوم شدن است. این مطلب، البته اساسی و قابل توجه است ولی فرع بر این است که ما ببینیم آیا در همین شرایط حاضر ایجاد یک بانک شرعی ناممکن است یا ممکن. اگر به اینجا رسیدیم که در شرایط حاضر بانک شرعی فقط یک ایده‌آل است ولی عملاً امکان ندارد، واقعاً هم نوبت به این حرف می‌رسد و این را باید اصلی نظیر قبول حکومت از قبل جائر تلقی کرد. ولی اگر این قضیه ممکن باشد، ما در درجۀ اول باید برویم دنبال ایجاد یک بانک شرعی.

آقای دکتر... بحثی داشتند که این بحث در جهت تأیید همان راه حلی بود که آقای مهندس طاهری و دیگران هم طرح کرده بودند و آن اینکه ضرورت بانک را این طور توجیه می‌کنند که بانک می‌تواند با گرفتن قرضها به صورت پس‌انداز یا سپرده‌ها، سرمایه‌های کوچک را جمع‌آوری کند و بعد در اختیار دیگران بگذارد که این خودش یک وسیلۀ جریان امور اقتصادی است و خدمت بزرگی هم هست و ما هم اصل خدمت را فی‌حدذاته قبول کردیم ولی اینکه راهش را حتماً راه ربا دادن و ربا گرفتن بدانیم درست نیست، بلکه راه مضاربه صحیح است و این، مطلب تازه‌ای نبود. چیزی که بود ایشان تعبیر بورس کردند که به معنی خرید سهام است. البته این مطلب به این شکل قبلاً به ذهنم نیامده بود و این برای من مشکلی بود که اگر بنا شود سرمایه‌های جزئی وارد کارهایی نظیر خرید سهام بشود، این کار عملاً دچار اشکال می‌شود زیرا مرتب افراد می‌آیند سرمایه‌ای در بانک می‌گذارند و اگر بانک بخواهد آنها را در موارد مختلف شریک کند، در عمل ممکن است دچار اشکال شود؛ به خلاف وضع جاری بانک که پول را از افراد می‌گیرد برای خودش و بعد پول خودش را به عنوان

ربا می‌دهد. این اشکال ندارد. ایشان به این صورت گفتند و شاید آقای مهندس طاهری هم نظرشان این بوده که اساساً بانک سهام را خودش مستقیماً می‌خرد، یعنی بانک خودش مستقیماً وارد عمل مضاربه یا مزارعه و نظیر اینها می‌شود و خودش مستقیماً در سهام شرکت می‌کند. بعد افراد دیگری که می‌آیند پولی را به عنوان سپردهٔ ثابت بپردازند، بانک به موجب اجازه‌ای که از طرف سایر شرکا دارد سهام خودش را به آنها می‌فروشد و حتی ممکن است اگر مصالح کلی بانک اقتضا کند به قیمت گرانتر هم بفروشد. به هر حال آن مشکل محاسبه هم به این طریق حل می‌شود که بانک خودش مستقیماً سهام را بخرد و بعد این سهام را به اشخاص بفروشد. ممکن است کسی اشکال کند که معمولاً مردم در سپرده‌ها و پس‌اندازها پول را می‌دهند برای اینکه هرگاه خواستند بتوانند آن را پس بگیرند ولی اگر بخواهد به صورت خرید سهام باشد، بسا هست که نتوانند آن را پس بگیرند. پاسخ این است که بانک در اینجا نقش دلال را بازی می‌کند به این صورت که مثلاً یکی از شرکا می‌خواهد سهام یک کارخانهٔ قند را بخرد و شریک دیگری می‌خواهد آن سهام را بفروشد...

ـ در عمل غیر ممکن می‌شود، زیرا مثلاً من پولی را در بانک می‌گذارم و دو روز دیگر می‌روم آن را پس می‌گیرم. اگر بانک بخواهد حساب کند که امروز فلان مقدار به من بفروشد و دو روز دیگر آن را پس بدهد...

نه، حساب جاری غیر از این است. در عمل این طور نیست. در عمل انسان پولهایی را که احتمال می‌دهد چند روز دیگر می‌خواهد آن را پس بگیرد، به صورت حساب جاری می‌گذارد ولی معمولاً پولهایی را به صورت پس‌انداز یا سپرده می‌گذارند که لااقل به حسب احتمال به این زودیها آن را پس نمی‌گیرند.

ـ آن در سپردهٔ ثابت است ولی در پس‌انداز معمولی این طور نیست.

مسألهٔ پس‌انداز و سپردهٔ ثابت جزء ضروریات نیست که حتماً باید یک پس‌انداز داشته باشیم و یک سپردهٔ ثابت. ما می‌خواهیم ببینیم آن نیازی که وجود دارد چیست. در واقع دو نیاز بیشتر نیست. یکی اینکه پولهای موقتی در بانک می‌گذارند برای اینکه هر وقت بخواهند فوراً آن را بگیرند. این پول را به صورت حساب جاری می‌گذارند. پولهایی هم هست که شخص فکر می‌کند لااقل تا چند ماه به آن نیاز ندارد. این پول را به دو صورت می‌توانند در بانک بگذارند: به صورت پس‌انداز و به صورت سپردهٔ ثابت، و ممکن است همهٔ اینها به صورت سپردهٔ ثابت باشد. خیال نمی‌کنم که این اشکال، اشکال مهمی باشد.

آقای مهندس... مایل بودند که فتواهای فقهای حاضر در این مسائل بیان شود. در اینجا من دو مطلب را به عنوان مقدمه عرض می‌کنم و بعد خلاصهٔ این فتواها را ذکر می‌نمایم.

آیا دولت می‌تواند مالک باشد؟

مطلب اول این است که در مورد مالکیت دولت، در میان فقها دو نظریه وجود دارد. یک نظریه این است که دولت هم مثل فرد می‌تواند مالک باشد، می‌تواند ثروت داشته باشد و تمام احکامی که در شخص مالک هست در مورد دولت هم می‌تواند وجود داشته باشد و به اصطلاح امروز دولت شخصیت حقوقی دارد. مرحوم آقای بروجردی، مرحوم حاج‌آقا حسین قمی و بسیاری از مراجع فعلی که شما از آنها تقلید می‌کنید، عقیده‌شان همین است که در مالکیت هیچ فرقی نمی‌کند میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی، و شخصیت حقوقی هم می‌خواهد دولت باشد

یا غیر دولت، اعم از اینکه دولت ظالم باشد یا ظالم نباشد، یعنی دولت ظالم مثل فرد ظالم است که کار نامشروعش باطل است ولی کار مشروعش درست است، یعنی ظالم بودن سبب نمی‌شود که کار مشروعش هم نامشروع باشد.

بعضی دیگر فتواشان این است که ما شخصیت حقوقی نمی‌شناسیم، فقط شخصیت حقیقی درست است. برخی از فقهای معاصر مثل آقای خویی و صاحب کتاب **البحوث الفقهیه** چنین عقیده‌ای دارند. اینها معتقدند که دولت صلاحیت مالکیت ندارد و حتی اگر از راه مشروع هم کاری بکند نمی‌تواند مالک بشود. فقط شخص حقیقی می‌تواند مالک باشد. بنا بر این نظریه اشکالات زیادی پیدا می‌شود. بعضی‌ها مثل آقای مهندس طاهری کار را به آنجا رسانده بودند ـ و ما گفتیم حرف خیلی بعیدی هم نیست ـ که نه تنها دولت می‌تواند مالک بشود، بلکه حتی می‌تواند ربا هم بخورد. این احتمال وجود دارد که رباخوردن دولت مانعی ندارد چون به منزلهٔ پدر مردم است. این نوع تنقیح مناط را عرض کردیم بعضی می‌گویند ولی اینها می‌گویند اصلاً دولت چیزی نیست. پس هر مالی که در دست دولت است، خودش مالک آن نیست و در واقع مال افراد دیگر است و چون افراد دیگر را ما نمی‌شناسیم، مجهول‌المالک است. آنوقت در سرمایه‌های دولتی می‌آیند معاملهٔ مجهول‌المالک می‌کنند که آن دیگر از این حسابها خارج است، مثل مالی است که انسان پیدا کرده باشد. ولی کسانی که دولت را مالک می‌دانند، قهراً راه حل‌های آنها با راه حل‌های کسانی که مالک نمی‌دانند فرق می‌کند. و آنچه که ما ذکر می‌کنیم و نظر بعضی از مراجع

تقلیدی که شما از آنها تقلید می‌کنید[1] این است که دولت صلاحیت مالکیت دارد. استدلالشان این است که شما می‌گویید دولت یا هر مؤسسه عامی وجود حقیقی ندارد و چیزی که وجود حقیقی ندارد چطور می‌تواند مالک باشد؟ جواب این است که خود مالکیت هم وجود حقیقی ندارد و یک امر اعتباری است. یک وقت ما می‌خواهیم یک امر حقیقی را برای یک امر اعتباری ثابت بکنیم و یک وقت می‌خواهیم یک امر اعتباری را برای یک امر اعتباری ثابت بکنیم. دولت، وجودش وجود اعتباری است. مالکیت هم وجودش وجود اعتباری است. اینها یک سلسله اعتبارات یعنی قراردادهاست و به قول روسو قراردادهای اجتماعی است که افراد بشر این قراردادها را به منزلهٔ امر واقعی فرض می‌کنند برای ترتیب دادن یک سلسله آثار. هدف، ترتیب دادن آن آثار است ولی تا این امر قراردادی را اعتبار نکنند نمی‌توانند آن آثار را ترتیب بدهند. مثال واضحش مسألهٔ ریاست و مرئوسیت است در تشکیلات اداری به طور کلی. مثلاً ما فردی را رئیس جلسهٔ خودمان قرار می‌دهیم. آیا با این قرارداد، او در واقع و تکوین در رأس ما قرار می‌گیرد؟ یعنی در شخصیت واقعی او تغییری پیدا می‌شود و در شخصیت واقعی ما تغییر دیگری؟ یا ما برای او یک نوع مافوقیت و مقام فرماندهی نظیر فرماندهی رأس نسبت به بدن فرض کرده‌ایم. خودمان را به منزلهٔ اعضای یک پیکر و او را به منزلهٔ سر آن پیکر فرض کرده‌ایم و او باید فرمان بدهد و دیگران بپذیرند. این قرارداد برای این است که در عمل، کارمان نظام پیدا کند. هدف، ایجاد نظام در کارمان است ولی برای اینکه این نظام که یک امر واقعی است صورت بگیرد ناچاریم که

---

۱. [ظاهراً مقصود امام خمینی(ره) است.]

این قرارداد و این اعتبار را در اینجا بکنیم. در مسألهٔ مالکیت دولت نیز همین‌طور است. بنابراین این اشکال، اشکال مهمی نیست که دولت که چیزی نیست که مالک بشود. خوب، مالکیت هم به آن معنا چیزی نیست. خود دولت وجود اعتباری و قراردادی دارد و اشخاصش هستند که وجود حقیقی دارند. مالکیت هم وجود اعتباری دارد.

مطلب دومی که در مقدمه باید عرض کنم این است که راهی که معمولاً این فقها رفته‌اند ـ گو اینکه اخیراً ازاین راه برگشته‌اند ـ با راهی که ما طی می‌کنیم دو راه است. در آن جلسه‌ای که رسالهٔ **سرقفلی** آقای میلانی را آورده بودم، عرض کردم راهی که آقایان طی کرده‌اند که برای ما چندان جالب نیست این است که خواسته‌اند آنچه را که اکنون وجود دارد با تغییر شکل ظاهری درست بکنند و اشکالاتش را حل نمایند؛ یعنی طرح آنها تغییری در ماهیت قضیه نمی‌دهد، تغییری در صورت و شکل قضیه می‌دهد. مثلاً می‌گویند به جای اینکه بگویی هزارتومان می‌دهم و سر شش‌ماه هزار و صدتومان می‌گیرم، بگو این [هزارتومان] را می‌فروشم به هزار و صدتومان. این امر ماهیت قضیه را تغییر نداده، فقط ظاهر و لفظ را تغییر داده که ما دنبال آن نیستیم.

حالا ما با توجه به اینکه برخی از راه‌حل‌هایی که گفته‌اند مبتنی بر همان ظاهرسازی است، آنها را نقل می‌کنیم.

اولین مسأله در باب بانکها این است که آیا مطلق معاملاتی که اگر با فرد انجام بدهیم صحیح است، اگر با بانک انجام بدهیم نیز صحیح است یا نه؟ جواب این است: صحیح است، یعنی بنا بر این نظریه صحیح است و هیچ مانعی ندارد. سرمایهٔ اولیه‌ای که در بانک گذاشته‌اند حلال است یا لااقل باید بنا را بر حلّیت بگذاریم، چون هر چیزی را تا یقین نداریم که

حرام است نمی‌توانیم بگوییم حرام است.

حساب جاری

آیا باز کردن حساب جاری در بانک اشکال دارد؟ نـه. ظـاهر حسـاب جاری این است که شخص می‌گوید من پولم را می‌گذارم در بانک، کأنّـه امانت گذاشته‌ام و هرگاه خواستم امانتم را پس می‌گیرم. اما همه می‌دانند، آقایان [فقها] هم قبول دارند که این امانت نیست. آن وقت امانت است که عین مال محفوظ بماند و شما آن را پس بگیرید. شما پول خود را که در بانک می‌گذارید، به این صورت می‌گذارید که بانک در پول شما هـرگونه تصرفی می‌خواهد بکند. بنابراین پول خود را به قرض می‌دهید به بانک که هرگاه خواستید، از بانک قرض بگیرید و چون این قرض با سود نـیست پس این کار مانعی ندارد. ممکن است کسی اشکال کند که می‌دانیم بانک ربا می‌گیرد و معاملات حرام انجام می‌دهد. ما چطور پول حلالمان را بـه بانک بدهیم و بعد پولی بگیریم که نمی‌دانیم حلال است یا حرام؟ در پاسخ می‌گویند که شرع در این گونه مسائل تسهیل کرده. اگر شما از دست فردی که می‌دانید در مالش پول حرام وجود دارد پـول حـلال هـم وجـود دارد، هدیه‌ای بگیرید، آیا حلال است یا نه؟ برای شما حلال است و نمی‌توانید بگویید من علم اجمالی دارم که این شخص بعضی پولهایش حرام است و در هرجا که علم اجمالی هست احتیاط واجب است. در اینجا می‌گویند: ید معتبر است، ید حکومت دارد بر علم اجمالی. وقتی شما از دست او هدیه‌ای می‌گیرید، چون احتمال حلّیت می‌دهید، یعنی احتمال می‌دهید که از نوع پول حلالش باشد، دیگر نباید بیش از این جستجو بکنید. حضرت صادق فرمود: اگر بنا بشود که ید مسلمین معتبر نباشد لَما بَقِیَ لِلْمُسْلِمینَ سوقٌ بازار

مسلمین به کلی خراب می‌شود. مثلاً شما در بازار می‌بینید شخصی می‌خواهد پالتویی را بفروشد. برای خرید آن لزومی ندارد که بروید تحقیق کنید که این پالتو را از کجا به دست آورده.

بانک هم مثل فرد است. فرض این است که بانک پول حلال دارد، پول حرام هم دارد. شما که پولتان را به بانک می‌دهید، باید بنا را بر حلّیت بگذارید.

سپرده و پس‌انداز

حال می‌آییم سراغ غیر حساب جاری، یعنی آن چیزهایی که بانک در مقابل آنها سود می‌دهد، چه به صورت سپرده باشد و چه به صورت پس‌انداز. می‌گویند اگر به صورت قرارداد باشد ولو قرارداد ضمنی، اشکال دارد. اگر قرارداد صریح باشد که قطعاً رباست. اگر هم قرارداد ضمنی باشد، یعنی بنای بانک این است که به پس‌انداز و نیز به سپرده مقدار معینی سود بدهد و شما هم مبنیّاً علیٰ هذا این کار را می‌کنید، باز قطعاً رباست. بله اگر فرض بکنیم ـ که چنین فرضی در عمل وجود ندارد ـ که چنین قراری نه ضمناً و نه صریحاً وجود دارد ولی بانک خودش مبلغی اضافه می‌دهد به طوری که اگر ندهد، عرفاً کسی برای خودش حق مطالبه قائل نیست، در این صورت گرفتن سود مانعی ندارد. ولی این فرض ظاهراً غیر از آن چیزی است که در خارج وجود دارد. بنابراین به قول این آقایان سودی که از راه پس‌انداز یا سپردهٔ ثابت می‌گیریم جایز است.

جوایز بانکی

جایزه‌هایی که صندوق پس‌انداز ملی می‌دهد یا جوایزی که به قید

قرعه به کسانی که حساب باز کرده‌اند می‌دهند، تکلیفش چیست؟ می‌گویند جایزه است و اشکال ندارد، یعنی به میل خود جایزه می‌دهد و این غیر از بلیتهای بخت‌آزمایی است. خود جایزه از آن جهت که جایزه است اشکالی ندارد. ولی در اینجا اشکال دیگری کرده‌اند و آن این است: اینکه بانک جایزه می‌دهد برای چه جایزه می‌دهد؟ جایزه را به کسانی می‌دهد که حساب باز کرده‌اند و از پول آنها استفاده می‌کند و این استفاده هم استفادهٔ ربوی است. جایزه اشکال دارد ولی نه از این جهت که ما یقین داریم که بانک این جایزه را از همان مورد ربا می‌دهد. هیچ کس نمی‌تواند یقین کند که بانک این جایزه را از همان مورد ربا داده، چون در عین حال پول حلال هم دارد. از این جهت، اشکال نیست. در مسائلی که شارع تسهیل قائل شده ما نباید بر خودمان تضییق بکنیم. روایتی است در همین زمینه که فقها خیلی به آن استناد می‌کنند و معروف است به روایت مَسْعَدَة بن صدقه. در مورد معاملاتی است که انسان با مردم انجام می‌دهد. عبارت این است: کُلُّ شَیْءٍ لَکَ حَلالٌ حَتّیٰ تَعْرِفَ اَنَّهُ حَرامٌ بِعَیْنِهِ. مثل باب طهارت و نجاست است. در برخی مسائل، خود شارع بنایش را بر تسهیل گذاشته. شارع از احکام طهارت و نجاست خود دست برنداشته ولی در مرحلهٔ تحقیق و اثبات هم نهایت سهولت را قائل شده است. می‌گوید تا صددرصد یقین نداری که چیزی نجس است، بگو پاک است: کُلُّ شَیْءٍ لَکَ طاهِرٌ حَتّیٰ تَعْلَمَ اَنَّهُ قَذِرٌ. تا رویش به اصطلاح نتوانی قسم بخوری، باید بگویی پاک است. این یک حکم تسهیلی است که شارع قائل شده. اینجا هم همین‌طور است. شما ممکن است در صد احتمال، نود و نه احتمال بدهید که این جایزه از همان عین رباست ولی اگر یک احتمال هم بدهید که از غیر رباست، شارع می‌گوید همان یک احتمال را بگیر و آن نود و نه

احتمال را ندیده بگیر. هرکس که یقین دارد نگیرد.

ـ من ثابت می‌کنم که از مورد رباست.

برای هرکس که ثابت کردید او هم نباید بگیرد. ولی هرکس تا مادامی که برای او ثابت نشده، می‌تواند بگیرد. ما داریم مسأله را می‌گوییم. اگر برای کسی ثابت است ولی آن را ندیده می‌گیرد، البته برای او حرام است. مثل قصهٔ آن طلبه‌ای که سگ آمده بود در اتاقش، چشمانش را بسته بود و می‌گفت: پیش پیش برو گربه. صحبت این است که اگر برای کسی ثابت نیست، برای او حلال است.

اعانت به اثم

اشکال این نیست که این جایزه را از کجا می‌گیرند. اشکال این است که نفس پول به صندوق پس‌انداز دادن با علم به اینکه این پول را که به قرض دریافت کرده به ربا خواهد داد، آیا اعانت به اثم نیست؟ این عمل از آن جنبه که اعانت به اثم است حرام است ولی اینکه خود این عمل حرام باشد منافات ندارد با اینکه جایزه حلال باشد و قرض هم درست باشد. اشتباه نشود. [برای روشن شدن مطلب مثالی ذکر می‌کنیم:] شخصی برای اینکه دستگاه مشروب‌سازی تهیه کند پولی از شما به قرض می‌خواهد. آیا این قرض دادن حرام است یا نه؟ حرام است. ولی اگر قرض دادید آیا قرض دادن شما باطل است؟ یعنی بعد دیگر از او طلبکار نیستید و حق ندارید آن را مطالبه کنید؟ نه، کار حرامی انجام داده‌اید ولی قرض شما درست است، یعنی از او طلبکار هستید. پس اگر کسی چنین کاری در صندوق پس‌انداز کرد عمل حرامی مرتکب شده ولی قرضی را که داده می‌تواند مطالبه کند. گرفتن جایزه‌ای هم که صندوق می‌دهد، اگر شخص

احتمال بدهد که این جایزه از غیر پول ربوی است، اشکال ندارد ولی اصل کارش حرام است چون اعانت به اثم است.

ـ سپردهٔ ثابت چه حکمی دارد؟

در حساب سپرده‌ها می‌گویند سپرده اگر با قرار صریح یا قرار ضمنی باشد که شخص از بانک سود بگیرد حرام است، که الان عملاً این‌طور است. ولی اگر فرض کنیم ـ فرضی است که در عمل وجود ندارد ـ که در سپرده‌ها هیچ قرار صریح یا ضمنی برای سود نیست ولی بانک در آخر مختار است که جایزه‌ای بدهد یا ندهد و اگر ندهد کسی حق مطالبه ندارد و اگر داد حکم یک جایزه و پاداش را دارد، در این صورت مانعی ندارد. ولی عرض کردیم که این غیر از آن چیزی است که وجود دارد.

بنابراین سپرده‌های ثابت به شکلی که الان وجود دارد، حرام است. از دو جهت حرام است: هم از جهت ربا حرام است و هم از جهت اعانت به اثم، چون شخص هم ربا می‌گیرد و هم کمک می‌دهد به ربا خوردن؛ حرام اندر حرام می‌شود.

ـ بنده در جایی دیدم که آیت‌الله بروجردی ربا گرفتن از غیر مسلم را جایز می‌دانسته‌اند. حال اگر مؤسس بانک غیر مسلم باشد، سپردهٔ ثابت چه حکمی دارد؟

در آن صورت حرام بودنش از جنبهٔ دیگر مضاعف می‌شود. یک وقت شما پول خود را در یک بانک غیر مسلمی که از مسلمین ربا نمی‌گیرد مثلاً در بانکی در اروپا می‌گذارید و از خودش هم ربا می‌گیرید. این ممکن است اشکال نداشته باشد و آنچه که آقای بروجردی گفته‌اند همین است که می‌گویند حتی از ذمّی یعنی از کتابی‌ای که در ذمّهٔ مسلمین و در داخل مملکت اسلامی است، ربا گرفتن اشکال ندارد و به طریق اولیٰ از آن که در

خارج است اشکال ندارد ولی اگر یک غیرمسلم در کشور اسلامی بانکی تأسیس کرده و از مسلمانها ربا می‌گیرد، همان‌طور که گفتیم وقتی شما پول خود را به او می‌دهید اعانت به اثم هم هست و این اعانت به اثم شدیدتر است. چون یک وقت اعانت به اثم این است که انسان کمک می‌کند به ربا خوردن مسلمانی از مسلمانی، و یک وقت این است که کمک می‌کند به ربا خوردن کافری از مسلمانی. از جنبهٔ اعانت به اثم اشکال دارد ولی از آن جهت [یعنی از جهت ربا گرفتن از غیر مسلم] اشکال ندارد.

ـ جایزهٔ حساب پس‌انداز به اشخاصی داده می‌شود که در حساب پس‌انداز شرکت می‌کنند. مثل این است که یک مشروب فروش برای اینکه مشتریهایش بیشتر بیایند مشروب بخورند، برای آنها جایزه تعیین کند. این جایزه برای عمل حرام است. یا مثل این است که مؤسسهٔ فاحشه‌خانه‌ای برای زنان بدکاره جایزه تعیین کند؛ کسی که جایزه به او اصابت می‌کند، بعد توبه کند و با پول این جایزه به مکه برود!

حالا اگر چنین جایزه‌ای داد ولی خود جایزه را از پول حلالش داد چرا حرام باشد؟

ـ جایزه روی کار حرام است.

روی کار حرام باشد. چون جایزه، مبادله نیست. ماهیت جایزه، هبه و بخشش است. همان مثال شما را می‌زنیم. اگر کسی آمد برای فاحشه‌ها جایزه معین کرد ولی جایزه را از پولی معین کرد که خود آن پول حرام نیست و در زمانی که آن زن فاحشه بوده جایزه را به او داد و بعد این زن توبه کرد، بله با همان پول باید برود به مکه (خندهٔ حضار).

ـ حلالش کجاست؟

شما دارید اشکال صغروی می‌کنید. ما گفتیم به فرض اینکه از پول

حلال باشد. اگر شما می‌گویید این طور نیست، من حرفی ندارم. اشکال شما اشکال صغروی است نه کبروی.

ـ بانک اصلاً بر مبنای ربا گرفتن به وجود آمده، تمام پولی که می‌گیرد ربا است مگر...

ولی اصل سرمایه‌اش که ربا نیست. اصل سرمایه‌اش حلال است.

***

ـ اوراق قرضه برگهایی است که به دستور و اجازهٔ دولت در اختیار بانکها گذاشته می‌شود. مشتری مقداری از آنها را خریداری می‌کند و رأس هر شش ماه می‌تواند با مراجعه به بانک، اصل پول و بهرهٔ آن را دریافت کند.

این معلوم است که رباست.

ـ آیا حساب جاری کمک به ظالم نیست؟

این شبهه را کرده‌اند و لهذا خیلی اشخاص در حساب جاری نمی‌گذارند پولشان زیاد در بانک بماند.

این مطلب روشن باشد که اعانت به اثم در جایی است که انسان یقین داشته باشد که عین پول او به مصرف حرام می‌رسد. تازه بعضی‌ها در همین مقدارش هم اشکال کرده و گفته‌اند اگر به این انگیزه بدهید اعانت به اثم است ولی اگر به این انگیزه ندهید چنین نیست. ولی ما در صورت علم، اعانت به اثم می‌دانیم. اگر ما یقین داشته باشیم که هر پولی که به بانک می‌دهیم عیناً همان پول به مصرف ربا می‌رسد، این علم است و عمل ما اعانت به اثم. اما اگر فرض کنیم ـ و همین طور هم هست ـ که بانک چندین کار دارد؛ یعنی از این طرف که من پولم را به حساب جاری می‌گذارم، از آن طرف این پول را به شخص دیگری که او نیز حساب جاری

دارد می‌دهد و فقط وسیلهٔ مبادله است و معمولاً مقداری از پولی که در بانک وجود دارد صرف همین کار می‌شود، در این صورت پول گذاشتن به حساب جاری نه تنها اعانت به اثم نیست بلکه اعانت به برّ است، یعنی اگر این پول آن طور در جریان باشد به نفع دیگران است. این مقدار شاید نشود گفت.

صندوق پس‌انداز با حساب جاری خیلی فرق می‌کند. صندوق پس‌انداز یا سپرده، پول را از ابتدا به این حساب می‌گیرد که بعد بدهد و آن را می‌برد برای مصرفی که آن مصرف اشتباه است. ولی حساب جاری اصلاً برای گردش پول است و لذا انسان در حساب جاری یقین ندارد که حتماً عین پول او صرف ربا می‌شود و به همین جهت، مسلّم کار او اعانت به اثم نیست. پس حساب جاری با غیر آن فرق می‌کند.

ـ این اعانت به اثم است، زیرا بانک به چه علت احتیاج به پولی که شخصی می‌پردازد دارد که آن را به دیگری بدهد؟ برای اینکه پول دیگری را در کار ربوی قرار داده. چون به اندازهٔ هفتاد درصد از پولهای حساب جاری را در کارهای ربوی قرار داده، از این جهت به سی‌درصدی که در صندوق برای مبادله هست احتیاج دارد.

در اعانت به اثم رابطهٔ مستقیم شرط است. رابطهٔ غیر مستقیم اعانت به اثم نیست و حتی بعضی مثل محقق حلّی گفته‌اند که رابطهٔ مستقیم هم کافی نیست اگر ارادهٔ آزاد شخص متخلّل بشود. اگر بنا بشود که ما رابطهٔ غیر مستقیم را هم اعانت به اثم بدانیم، تمام کارهای کنونی ما اعانت به اثم است. اصلاً کدام کار هست که به طور غیر مستقیم به سود یک گناه در

یک جا مصرف نشود[۱] ـ ولی اینها اعانت به اثم نیست ـ مثل گمرک دادن؛ اگرچه اکنون گمرک فی‌حد ذاته مثل مالیات است و گمرکهای فعلی غیر از گمرکهای قدیم است و اینها نباید با یکدیگر اشتباه شود. یعنی گمرک در قدیم باج سبیل یک شخص بود که می‌گرفت ولی گمرک فعلی به حساب مالیات است و بعد به عموم می‌رسد (البته بستگی به حکومت دارد). گمرک قدیم را یک مقام صالح هم نمی‌توانست وضع کند ولی گمرک فعلی را یک مقام صالح می‌تواند وضع کند که برای جنسی که خارج یا وارد می‌شود حسابی در کار باشد، برای جنسی که وارد می‌شود مالیاتی قرار دهد برای مصالح عموم و حمایت از اجناس داخلی. این غیر از باج سبیل است که کسی می‌گفت هرکه می‌خواهد از این کنار رد شود باید یک چیزی به من بدهد. گمرکی که این همه تقبیح شده آن مطلب است. ولی این گمرک چیز دیگری است، حرام هم اگر باشد غیر از آن است.

امروز اگر شما بخواهید به مکه بروید، به طور غیر مستقیم مستلزم چند حرام است. برای مکه رفتن پولی به گذرنامه می‌دهید. این پول در کجا مصرف می‌شود؟ یا هنگام خروج و هنگام بازگشت گمرک می‌دهید. اینها رابطهٔ غیر مستقیم است. در رابطهٔ غیر مستقیم اعانت به اثم نیست. اعانت به اثم آنجایی است که کار شما مستقیماً منتهی به یک گناه می‌شود.

ـ وام وجهی است که بانکها به متقاضیان وام تحت شرایطمعین و برای مصارف معین از قبیل ساختمان، کشاورزی و صنعت می‌پردازند و در مقابل، بهره دریافت می‌کنند و جز به صورت معاملهٔ ربوی هم امکان

۱. [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

دریافت وام به هیچ متقاضی نمی‌دهند. بهرهٔ این وامها معمولاً جزئی و هدف بانکها خصوصاً بانکهای...

جواب این سؤال در ضمن صحبتهای گذشته داده شد. ولو ما فرض کنیم در مواردی این طور است که بانک واقعاً نیتش کارگشایی است و واقعاً بهره‌ای که می‌گیرد جزئی است ولی طبق بیاناتی که در گذشته داشتیم اصلاً این راه، راه ناصحیحی است به بیانی که خودمان گفتیم. خلاصهٔ مطلب این است که این عمل، استفاده از سرمایه است از یک طریق انحرافی و این جایز نیست، حالا می‌خواهد کم باشد یا زیاد. و اگر آن راه‌حل‌هایی که ذکر کردیم عملی باشد، دیگر هیچ ضرورتی هم در کار نیست.

ـ مؤسساتی نظیر سازمان مسکن، خانه می‌سازند و به اقساط طویل‌المدة به متقاضیان واجد شرایط واگذار می‌کنند. در نوشتن سند معامله مبلغ نقد خانه را می‌نویسند و بهرهٔ آن را در مدت معین به آن می‌افزایند. شکل معامله و چگونگی تصرف در چنین خانه‌ای چه صورتی دارد؟

شکل آن شکل ربوی است و به این شکل مسلّم جایز نیست؛ یعنی اگر خانه‌ای را بسازد، بعد به شما نقد بفروشد و بعد که طلبکار شد مبلغی روی آن بکشد، همان شکل ربا را پیدا می‌کند و حال آنکه اینها می‌توانند همین کار را به صورت معاملهٔ نسیه انجام دهند. اگر آن خانه برای سازمان مسکن صد و پنجاه هزار تومان تمام شده، آن را به دویست هزارتومان بفروشد. چرا به آن شکل ربوی می‌دهد؟! به هر حال شکلی که به آن می‌دهند اشکال دارد. خریدش ظاهراً اشکال ندارد، چون خریدار نقد می‌خرد و بعد [آن سازمان] ربا را بابت دَیْنی که به ذمهٔ او دارد می‌گیرد.

بنابراین خریدش علی‌الظاهر اشکال ندارد، یعنی آن ربا گرفتن و ربا دادن حرام است ولی اصل معامله صحیح است.

ـ بانکها و یا بعضی مؤسسات، حواله‌ها را که به صورت مدت‌دار است با شرایط خاصی به نقد تبدیل می‌کنند و از این بابت آن را تنزیل می‌کنند و بهرهٔ مبلغ در مدت مقرر را از آن کسر می‌کنند. مسأله از نظر فروشندهٔ حواله و احیاناً بانک چه صورتی خواهد داشت؟

این مسأله را اصطلاحاً تنزیل می‌گویند. این را به هر حال فقها اشکال نمی‌کنند، روی این حساب که می‌گویند خرید و فروش است و اینها هم معدود است و مکیل و موزون نیست و در غیر مکیل و موزون، خرید وفروش به زیاده اشکال ندارد. اگر ما این حرف را قبول نکنیم ـ که قبول هم نکردیم ـ یعنی چیزهایی را که امروز معدود شمرده می‌شوند در ردیف مکیل و موزون بشماریم، اشکال دارد. چون بالأخره این حواله‌ها خرید و فروش است و گفتیم که در مثلین ،حتی بیع اگر به زیاده یا نقیصه باشد اشکال دارد. بنابراین اگر کسی از دیگری صدهزارتومان طلبکار است برای مدت شش ماه و می‌خواهد آن را نقد بفروشد به شخص دیگری به نود و پنج هزارتومان، آقایان می‌گویند اشکال ندارد. البته ایشان[۱] اخیراً از عقیده‌شان برگشته‌اند ولی مثلاً آقای میلانی می‌گفتند اشکال ندارد، چون او اسکناس طلبکار است و اسکناس معدود است. ولی به آن حسابی که ما گفتیم اشکال پیدا می‌کند.

ـ شرکت سهامی نساجی مازندران سهام کارخانجات نساجی را به مردم می‌فروشد و سر سال سود سهام را به تناسب سهم هر شرکت می‌پردازد

۱. [ظاهراً مقصود امام خمینی(ره) است.]

ـ تا اینجا هیچ اشکالی ندارد (استاد شهید)ـ اما بانک اعتبارات صنعتی هشت درصد سود سهام را تضمین می‌کند به این معنی که در هر حال هشت درصد سود هر سهمی را می‌پردازد. آیا چنین معامله‌ای ربوی تلقی نمی‌شود؟ و دریافت این سود بدون احتمال زیان جایز است یا نه؟

این به ربا مربوط نیست؛ یعنی اگر هم اشکال داشته باشد، اشکالش ربا نیست. این معنایش این است که شما سهامی از یک شرکت را خریده‌اید؛ یک [شخص] سومی ـ که ممکن است صاحب سهام باشد و ممکن است بیگانه‌ای باشد ـ متعهد می‌شود که اگر این معامله سود نکرد، این مقدار به شما بدهد. این، شرطِ یکطرفه است. اگر دو طرفه می‌بود، قمار بود؛ یعنی اگر شما می‌آمدید با بانک شرط بندی می‌کردید که اگر سود کرد او هشت درصد به شما بدهد و اگر ضرر کرد شما به او بدهید، این یک نوع قمار می‌شد. ولی در اینجا یک تعهد یک طرفی است. شخصی متعهد می‌شود که اگر فلان چیز صورت نگرفت این مقدار به شما بدهد. این مانعی ندارد و در واقع یک نوع بیمه است.

ـ بانک اینقدر مطمئن است که...

چون مطمئن است این کار را می‌کند و می‌داند که در این قضیه ضرر نمی‌کند و هر کسی که تعهد می‌کند این طور است. معمولاً هر کسی که تعهد می‌کند ـ تعهدی که در مقابلش چیزی دریافت نمی‌کند ـ برای این است که مطمئن است. مثلاً شما حاضر نیستید خانه‌تان را به فلان کس بفروشید یا حاضر نیستید فلان زمین را بخرید و هراس دارید. من می‌خواهم شما را به این کار تشویق بکنم؛ می‌آیم می‌گویم من متعهدم که اگر تو از این معامله ضرر کردی، این قدر به تو بپردازم. این برای این است

که شما به این معامله تشویق بشوید.

□

از مجموع بحثهایی که در این جلسات ایراد شد، یک مطلب خیلی واضح و روشن شد و آن اینکه وجود یک صندوق قرض‌الحسنه در جامعه به هر حال از نظر اسلامی لازم و ضروری است و حتی در بسیاری از روایات تأکید شده است که اساساً فلسفهٔ حرمت ربا این است که جلو قرض‌الحسنه‌ها گرفته نشود. این به هرحال امری است ضروری.

و ضمن بحثهایی که کردیم ـ و البته بیاناتی که آقایان کردند، خیلی برای من کمک بود و من خیلی در این جلسه استفاده کردم ـ معلوم شد که راه بانک لاربوی باز است و این به دو معناست. یکی اینکه اگر دولتها تصمیم بگیرند، آیا چنین چیزی عملی است یا نه؟ برخی مدعی هستند که اصلاً نظام ربوی جزء جبر و ضرورت است و آمریکا هم اگر تصمیم بگیرد چنین کاری نکند، محال است تا چه رسد به دولت ایران. ولی با این طرحهایی که داده شد، اگر دولتی تصمیم بگیرد چنین کاری بکند این کار عملی است[1] و به نظر من ـ البته دربارهٔ این مطلب یک کارشناس اقتصادی باید نظر بدهد ـ حتی در نظامی نظیر همین نظامهای موجود هم اگر عده‌ای بخواهند بانک لاربوی تشکیل بدهند، این کار عملی است و نمی‌شود گفت شکست می‌خورد؛ یعنی یک امر ایده‌آل نیست که بگویند این کار باید اول از آمریکا شروع بشود تا بعد برسد به ما، یا لااقل از دولت شروع بشود تا بعد ما بتوانیم این کار را انجام دهیم. نه، اگر عده‌ای از مردم مسلمان تصمیم بگیرند چنین کاری را شروع بکنند، این کار عملی است؛

---

۱. مثل اینکه اخیراً دولت کویت از فضلای اسلامی خواسته که طرح بانک لاربوی را به او بدهند. بعضی هم طرح داده‌اند.

یعنی من از مجموع این بحثها این طور فهمیدم که ایجاد بانک غیر ربوی برای ضرورتهای اقتصادی امروز عملی است.

بخش دوم

مسئله بیمه

۱ مسأله بیمه

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه[۱]

مسألۀ بیمه را اخیراً علمای معاصر در شکل فقهی‌اش طرح کرده‌اند و تقریباً عموماً آن را با موازین فقهی منطبق دانسته‌اند.

عقد و ایقاع

معاملات به طور کلی، یعنی غیر عبادات، کارهای اجتماعی، یا بگوییم اموری که با یک نوع تعهد صورت می‌گیرد، معمولاً تقسیم می‌شود به عقد و ایقاع. مثلاً نکاح را می‌گویند عقد و طلاق را می‌گویند ایقاع، یا قرض دادن و قرض گرفتن را می‌گویند عقد و ابراء دَیْن یعنی بریٔ‌الذمّه کردن طرف را می‌گویند ایقاع. فرق بین عقد و ایقاع چیست؟ مرحوم آقای بروجردی تعبیر نسبتاً جامع و لطیفی در اینجا داشتند، می‌گفتند آنجا عقد

۱. [این قسمت، متن سخنان استاد شهید است در پایان سخنرانی یک کارشناس بیمه که در آغاز این جلسات ایراد شده است.]

است که تصرف مستلزم تصرف در سلطان دو طرف باشد؛ یعنی من در آنچه که تحت سلطهٔ خودم هست تصرف می‌کنم و بعلاوه در چیزی که تحت سلطهٔ دیگری هست نیز تصرف می‌کنم، و از این نظر دو نفر باید دخالت داشته باشند. چون من حق دارم در آنچه که در سلطهٔ خودم هست تصرف بکنم اما اگر این امر مستلزم این باشد که در چیزی هم که در سلطهٔ دیگری هست تصرفی صورت بگیرد، در این صورت او هم باید دخالت داشته باشد. پس قهراً می‌شود دو طرفی، می‌شود عقد. اما اگر کاری باشد که از نظر حقوقی صرفاً در سلطهٔ من است و هیچ چیزی در سلطهٔ طرف نیست، در این صورت برای تصرف من نیازی به قبول او نخواهد بود و بنابراین می‌شود ایقاع، مثل مسألهٔ دَیْن که از همه چیز واضحتر است. من اگر از کسی طلبکار هستم و می‌خواهم از طلب خودم صرف‌نظر بکنم، در اینجا من نمی‌خواهم تصرفی کرده باشم در چیزی که در سلطهٔ اوست بلکه می‌خواهم آنچه را که مربوط به خودم هست بردارم، رفع کنم. بنابراین [ابراء دَیْن] ایقاع است، نیازی به قبول طرف ندارد.

روی این حساب، در باب بیمه قهراً تصرفِ در سلطهٔ دو طرف است: بیمه‌گر و بیمه‌گزار، و بنابراین بیمه عقد است.

ایجاب و قبول

منتها در باب عقدها یک مطلب هست و آن اینکه آیا هر عقدی مستلزم این است که حتماً ایجاب و قبول باشد؟ یعنی یک طرف ایجاب‌کننده باشد و طرف دیگر قبول کننده؟ که قهراً در دو طرفِ نامساوی قرار می‌گیرند. ایجاب کننده آن کسی است که معامله در موضوع تحت تصرف او صورت می‌گیرد و قبول کننده آن کسی است که فقط ارزش

می‌پردازد. یعنی منظور اصلی مبادله، آن چیزی است که در نـزد ایـجاب کننده است. مثلاً اگر کسی خانه‌اش را بفروشد بـه صـدهزار تـومان؛ آن چیزی که منظور دو طرف هست، هم خریدار و هم فروشنده، خانه است نه پول. حساب این نیست که آن شخص صدهزار تومان پول خـریده است. پول ارزش ثانوی دارد، یعنی فقط جـنبهٔ عـوضی دارد و در مـقابل خـانه پرداخت می‌شود. آنچه که در این نقل وانتقال اصالت دارد خانه است و پول اصالت ندارد و به تبع در معامله قرار می‌گیرد از جهت اینکه ارزش خانه را تعیین می‌کند. در چنین مواردی آن طرفی که آنچه می‌دهد اصالت دارد، می‌شود موجب و آن که این طور نیست و فقط ارزش را می‌پردازد، می‌شود قابل. و از همین جهت در مسألهٔ بیمه، در میان فقها این مسأله طرح شده که آیا بیمه‌گر موجب است و بیمه‌گزار قابل یا برعکس؟

آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟

ولی در اینجا نظر دیگری هم هست که این نظر نیز مورد قبول واقع شده و آن این است که هیچ لزومی ندارد که در همهٔ عقدها ایجاب و قبول باشد، یعنی یک طرف حتماً اصالت داشته باشد و طـرف دیگـر نـه و بـه اصطلاح عوض و معوَّض باشد. ممکن است که یک مـعامله، صـددرصد معاوضه باشد به طوری که هر دو طرف به یک نسبت اصالت داشته باشند، مثل معامله میان دو کالا. مثلاً دو خـانه را کـه مـعاوضه مـی‌کنند، هـیچ ضرورتی ندارد که به صورت ایجاب و قبول و عوض و معوّض باشد و اگر بیع باشد یک خانه را مبیع قرار دهیم و خانهٔ دیگر را ثمن، چون اساس بیع بر همین است که یکی مثمَن است و دیگری ثمن، و ضرورت ندارد که این معاوضه تحت عنوان بیع دربیاید که از این دو خانه یکی مـثمن بـاشد و

دیگری ثمن. اصلاً ما اینها را معاوضه می‌کنیم به صورتی که داخل در باب بیع نباشد؛ می‌شود یک معاملهٔ جدید و در این صورت دیگر هیچ ضرورتی ندارد که مقررات خاص بیع را داشته باشد. یک معاملهٔ مستقل است و به همین جهت از آن عمومات کلی به اصطلاح تغذیه می‌کند و ما باید ببینیم قواعد کلی چه اقتضا می‌کند نه قواعد خاص بیع. بنابراین در باب بیمه هم ما می‌توانیم بگوییم بیمه معامله‌ای است که در آن، ایجاب و قبول شرط نیست و ضرورتی ندارد و هیچ لازم نیست که یک طرف را معوّض بگیریم و طرف دیگر را عوض. بیمه معاملهٔ مستقلی است.

عقد و معاوضه

مسأله دیگر این است که در عقدها حتی ضرورت ندارد که معاوضه هم صدق بکند. معاوضه در جایی است که هریک از دو طرف عقد از ملک یکی خارج و به ملک دیگری وارد می‌شود. ممکن است عقد باشد و تصرف در سلطان دو طرف باشد بدون اینکه یک معاوضهٔ واقعی صورت گرفته باشد، کما اینکه در عقد نکاح با اینکه ایجاب و قبول هم در کار است ولی معاوضه نیست؛ یعنی این طور نیست که یک طرف مثلاً زن چیزی را که مالک است تملیک کند به مرد و مرد نیز چیزی در عوض به او تملیک کند. و در فقه می‌گویند ماهیت مهر، ماهیت عوض نیست و لهذا در صیغهٔ ازدواج هم مهر به شکل یک عوض قرار نمی‌گیرد و همان‌طور که در قرآن آمده مهر شکل نِحله یعنی هدیه را دارد: وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً[1]. و در عقد نکاح، طرفین خود زن و شوهر هستند و ارتباطی که برقرار می‌شود نه

۱. نساء / ۴.

به صورت معاوضه است بلکه به این صورت است که اینها قبلاً به صورت یک زوج نبودند، بعد از این به صورت یک زوج درمی‌آیند. [و معنی] زَوَّجْتُ... نه این است که من این زن را به ازای این مبلغ زن تو قرار دادم، بلکه این است که شما دو نفر قبلاً دو فرد بودید، حالا شدید یک زوج. پس در عقد حتی لازم نیست که معاوضه هم در کار باشد. نه تنها ثمن و مثمن لازم نیست بلکه معاوضه هم لازم نیست، مثل عقد نکاح که استثنائاً در میان عقدها این طور است.

□

مسألهٔ دیگر این است که ما در فقه ابوابی داریم در باب عقود و ایقاعات، مثل بیع، اجاره، وکاله، ودیعه، جُعاله، حواله، کفالت، ضمان. آیا هر معامله‌ای که صورت می‌گیرد الزاماً باید داخل در یکی از همین ابواب شناخته‌شدهٔ فقه باشد که اگر از این ابواب خارج شد، دیگر به رسمیت شناخته نمی‌شود؟ به عبارت دیگر آیا هر معامله‌ای که صورت می‌گیرد، باید ببینیم بیع است یا اجاره یا... و اگر دیدیم داخل در هیچیک از اینها نشد بگوییم پس دیگر قطعاً درست نیست؟ یا نه، هیچ ضرورتی ندارد که داخل در یکی از این معاملات باشد. ممکن است معاملهٔ مستقلی باشد و شرعاً صحیح باشد، زیرا ما در ادلهٔ فقهی به اصطلاح یک عمومات کلیه داریم که مطلق معاملات را تصحیح می‌کند الّا آن معامله‌ای که استثنا شده است؛ یعنی اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آن معامله‌ای که استثنا شده باشد و داخل در مستثنیٰ‌ها باشد، مثلاً داخل در قمار یا ربا باشد.

بنای فقها بر این مطلب دوم است. می‌گویند ما یک کلیات داریم مثل:

اَوْفوا بِالْعُقود[۱]. قرآن گفته به هر پیمانی که با یکدیگر می‌بندید باید وفا بکنید. اَوْفوا بِالْعُقود شامل همهٔ پیمانها می‌شود مگر آن پیمانی که استثنا شده باشد. بنابراین اگر ما عقدی داشته باشیم که نه بیع باشد، نه اجاره و به طور کلی هیچیک از معاملاتی که در کتب فقهی وجود دارد نباشد ولی داخل در استثناها نیز نباشد بلکه در مستثنی منه باشد، ما این عقد را می‌پذیریم.

در باب معاملهٔ بیمه اگر ما عوضین را مال در نظر بگیریم و بگوییم یک طرف عوض، مبلغ مجهولی است که بیمه‌گر می‌خواهد در صورت بروز خسارت یا وقوع حادثه بپردازد و طرف دیگر مبلغ معلومی است که بیمه‌گزار می‌پردازد ـ که در بعضی از اقسام بیمه مثل بیمهٔ عمر همین هم مجهول می‌شود ـ اگر ماهیت بیمه را این بدانیم یعنی دو طرفِ عوض را دو مبلغی بدانیم که بیمه‌گر و بیمه‌گزار می‌پردازند، از نظر فقهی قابل توجیه نخواهد بود، زیرا یکی از استثناهایی که ما در فقه داریم غَرَر است که «نَهَی النَّبیُّ عَنِ الْبَیْعِ الْغَرَرِ» پیغمبر اکرم از بیع غرری نهی کرد. ولی فقها می‌گویند این اختصاص به بیع غرری ندارد [و این جمله] یعنی پیغمبر اکرم از هر معاملهٔ غرری نهی کرد. معاملهٔ غرری یعنی معامله‌ای که روی یک امر مجهول صورت بگیرد. البته هر امر مجهولی قمار نیست ولی اگر قمار هم نباشد اما مجهول باشد، معامله باطل است. مثل اینکه انسان بخواهد زمینی را بفروشد که خصوصیات این زمین معلوم نیست، مساحت یا منطقه‌اش معلوم نیست، یا انسانی منزلی را اجاره کند به یک مال‌الاجارهٔ مجهول و نامعین. همینقدر که جهل در معامله آمد، یکی از

---

۱. مائده / ۱

عوضین به شکلی مجهول شد، داخل در باب استثناها می‌شود.

فقها سخنی گفته‌اند که به نظر من قابل توجه است و آن این است که در معاملهٔ بیمه آنچه که از طرف بیمه‌گر به بیمه‌گزار می‌رسد پول نیست که بگوییم پول مجهول است یا نه. آنچه که بیمه را یک عمل معقول و مشروع می‌کند، نفس تعهد بیمه‌گر است. در بیمه، بیمه‌گر متعهد می‌شود که در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت، آن را جبران کند یا فلان مبلغ پول بدهد. این تعهد بیمه‌گر برای بیمه‌گزار ارزش دارد؛ یعنی بیمه‌گزار آدمی است که اگر این تعهد نباشد، همیشه یک حالت دلهره دارد که اگر حریقی بیاید و مال‌التجارهٔ من از بین برود من خاک‌نشین خواهم شد، اگر من فوت بکنم ورثهٔ من چنین خواهند شد. یک حالت ناراحتی و اضطرابی دارد، دنبال کسب اطمینان می‌گردد. کار بیمه‌گر این است که به او تأمین می‌دهد؛ یعنی وقتی او متعهد شد که در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت من جبران می‌کنم، آن اضطراب و ناراحتی بیمه‌گزار را از بین می‌برد. در زبان عربی بیمه را تأمین می‌گویند و این لغتِ بسیار خوبی بوده که برایش انتخاب کرده‌اند.

بیمه‌گر به بیمه‌گزار تأمین می‌دهد، امنیت خاطر می‌دهد. همین عمل ارزش دارد. اصلاً ارزش کار بیمه‌گر که در متن معامله قرار گرفته، پولی نیست که بعدها می‌خواهد بپردازد که بگویید این پول مجهول است و چون مجهول است عقد باطل است. آنچه که در اینجا ارزش دارد این است که بیمه‌گر متعهد می‌شود. این تعهد برای بیمه‌گزار ارزش دارد. بیمه‌گزار پول را در ازای این تعهد می‌دهد. ولی این تعهد یک تعهد خالی نیست، تعهدی است که اَلْمُؤْمِنونَ عِنْدَ شُروطِهِمْ هرکس که تعهدی کرد باید به تعهد خود وفا کند. لهذا فقها گفته‌اند اگر ما بخواهیم بیمه را داخل در یکی از

عقود معمول درآوریم، نـزدیکترین مسألهٔ فـقهی بـه مسألهٔ بـیمه مسألهٔ ضمان است، کتاب الضمان (کتاب ضمانت) چون ضمانت تعهد است.

در باب ضمانت، ضمان معروف و مشهور ضمان دَیْن است که یک نفر قرضی دارد، شخصی می‌آید قرض او را ضامن می‌شود یعنی بـه دائـن و طلبکار می‌گوید من ضامن طلب تو (طلبی که باید اسـتقرار هـم داشـته باشد). در اینجا مسألهٔ معروفی است مورد اختلاف فقه اهل سنت و فـقه اهل تشیع. در فقه اهل تسنن ضمان را از قبیل ضمّ ذمه به ذمه می‌دانند، یعنی ضمیمه شدن عهده‌ای به عهدهٔ دیگر. بنابرایـن بـرای طـلبکار دو طرف وجود دارد؛ می‌تواند رجوع کند به مدیون اوّلی و می‌تواند رجوع کند به ضامن. در فقه شیعه ضمان، انتقال ذمه است یعنی همینقدر که شخصی ضامن یک دین شد (به شرط اینکه دائن هم قبول کند) دیگر دائن حق مراجعه به مدیون اوّلی را ندارد و مدیونش می‌شود ایـن شـخص، و ایـن شخص نیز تا دین را نپرداخته حق مراجعه به مدیون را نـدارد. هـر وقت پرداخت، آن وقت از مدیون طلبکار است و می‌تواند از او بگـیرد. ایـن را می‌گویند ضمان دین که از بحث ما خارج است.

آنوقت این مسأله را در فقه طرح کرده‌اند که آیا ضمان عین هم جایز است یا جایز نیست؟ ضمان عین مثل این است که مال من به صـورت غصبی نزد یک نفر است. شخصی می‌آید می‌گوید من ضامن مال شما در آنجا. همینقدر که او ضامن شد، دیگر او عهده‌دار است؛ یعنی باید یا عین را رد کند و اگر نتوانست، مثل یا قیمتش را بدهد. و گفته‌اند لازم نـیست حتماً ضمان عینِ مغصوب باشد. شخصی می‌آید ضامن خانهٔ شما که در اختیارتان هست می‌شود، می‌گوید من ضامن این خانه. اگر خسـارتی ـ البته غیر عمدی از طرف خود این شخص ـ بر خانهٔ شما وارد بشود، من

ضامن و عهده‌دارش هستم؛ منتها ضمان بلاعوض و مجانی است.

پس در باب بیمه آنچه که به این کار ارزش می‌دهد و بیمه‌گزار پول را در مقابل آن می‌پردازد، از نظر فقها تأمین دادن بیمه‌گر است که یک حالت روحی و روانی است و هیچ مانعی ندارد که در یک معامله، انسان در مقابل یک تأمین روحی و روانی پول بدهد.

سه نوع معامله

بنابراین ما در مجموع سه نوع معاملهٔ دوطرفی خواهیم داشت. یک نوع آن است که عین مالی یا حقی از یک طرف منتقل می‌شود به طرف دیگر و در مقابل این مال، مال دیگری برمی‌گردد؛ مثل بیع یا اجاره. نوع دیگر معامله‌ای است که در آن دو مال در مقابل هم قرار نمی‌گیرد، دو عمل در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد ولی عمل تملیکی؛ مثل هبهٔ معوّضه. در هبهٔ معوّضه، مثلاً من کتابم را می‌بخشم به شما در عوض اینکه شما کتاب خودتان را ببخشید به من. اینجا دو کتاب در مقابل هم قرار نگرفته. نه این است که من این کتاب را فروختم به آن کتاب که بشود بیع، بلکه من بخشیدم به شما و شما هم بخشیدید به من. دو بخشش در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد. ولی در مسألهٔ بیمه یک شکل سومی پیدا می‌شود ـ از این جهت مصداق جدید می‌شود و در کتب فقهی وجود نداشته ـ و آن این است که شخصی تأمین می‌دهد و دیگری در مقابل امنیتی که از ناحیهٔ او کسب می‌کند پول می‌دهد.

ولی در بیمهٔ عمر در بعضی موارد پولی که بیمه‌گزار می‌پردازد نیز

مجهول خواهد شد. این از نظر فقهی اشکال پیدا می‌کند[1]، زیرا از طرف بیمه‌گزار همان حق بیمه‌ای که می‌پردازد اصالت دارد و به منزلهٔ عوض یا ثمن است و چون شرعاً همیشه باید هر دو طرف معامله مشخص و معلوم باشد، ممکن است بیمهٔ عمر از این نظر دچار اشکال شود.

بیمه و قمار

فقها هیچ احتمال نداده‌اند که بیمه داخل در باب قمار بشود و وجهی هم ندارد که ما بیمه را داخل در باب قمار بدانیم. صرف به خطر انداختن، ملاک قمار نیست. گفتیم [برای صحت یک معامله] باید آن استثناها وجود نداشته باشد. در باب معاملات، ریشهٔ استثناها آن چیزی است که در آیهٔ قرآن آمده که قمار هم یکی از مصداقهای آن است: وَ لاتَأْکُلوا اَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ[2]. مقصود این است که وقتی پول شما در میان شما گردش می‌کند، بیهوده گردش نکند؛ یعنی توأم باشد با یک هدف عقلایی به اصطلاح فقها. انسان یک وقت می‌بخشد. بخشیدن در مواردی یک کار انسانی است، یعنی یک نیاز انسانی است. انسان در موردی می‌خواهد که جود کرده باشد. این یک کار بیهوده نیست. یا وقتی انسان جنس خودش را به طرف می‌فروشد، در مقابل پول می‌گیرد. یا انسان پول می‌دهد، در مقابل از معلم درس می‌گیرد. باز پول بیهوده گردش نکرده. ولی در مورد قمار و امور شبه قمار، پول از دست طرف بیرون می‌رود بدون اینکه چیزی کسب کرده باشد. از نظر شارع این پول بیهوده بیرون رفته است.

---

۱. البته فقها متعرض این مطلب نشده‌اند از باب اینکه همهٔ اقسام بیمه را نمی‌دانسته‌اند و فقط آن مقداری را که می‌دانسته‌اند با قواعد تطبیق کرده‌اند.

۲. بقره / ۱۸۸.

ولی در مورد بیمه این طور نیست. بیمه یک هدف عقلایی دارد. انسان تأمین می‌گیرد و در مواردی ـ اگر خسارتی یا حادثه‌ای پیش آید ـ غیر از تأمین، پول هم می‌گیرد و بنابراین پولی که بیمه‌گزار می‌دهد هرگز مصداق وَ لاتَأْكُلوا اَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِل نیست. ولی یک مورد بیمه هست که در آن آنچه که اصالت پیدا می‌کند رباست و آن جایی است کـه در بـیمهٔ عـمر، شرکت بیمه تمام پول را یکجا می‌گیرد و هدف اصلی بیمه این است که سرمایه‌ای جمع کند و از آن استفاده‌های ربوی بکند و بیمه تقریباً جنبهٔ فرعی پیدا می‌کند که این مسألهٔ علیحده‌ای است و دربارهٔ آن باید جداگانه بحث کرد.

□

پرسش و پاسخ

سؤال: مسألهٔ عقد نکاح که گفتید یک حالت مستثنی از سایر معاملات است، یک نوع تمتع و بهره‌گیری از زن است. شاید در اینجا نیز اجاره‌ای نظیر اجاره‌ای که صاحب یک زمین برای ساختن بنا یا کاشتن بذر و درخت در آن زمین دارد، وجود داشته باشد. مادامی که زنی در عقد یک مرد است فقط آن مرد حق تمتع دارد و اگر عقد فسخ شود، طبق مقررات خاصی حق تمتع دارد. بنابراین در اینجا چیزی مبادله می‌شود.

جواب: راجع به عقد نکاح، من آن مطلب را از جنبهٔ مـاهیت فـقهی‌اش عرض کردم که در هر معامله‌ای که دو طرف دارد: عوض و معوّض، اگر یک طرف ذکر نشود معامله باطل است. اگر کسی چیزی را بفروشد ولی ذکر ثمن نکند، اصلاً بیع باطل است. ولی در باب عقد نکاح اگر زن و شوهری بدون مهر عقد بکنند عقد درست است، منتها بعد مرد بـاید مـهرالمـثل بدهد. این مسأله را طرح می‌کنند که چرا در عقد نکاح اگر ذکر مهر نشود

عقد درست است؟ می‌گویند برای اینکه طرفین زن و شوهر هستند، نه اینکه طرفین تمتع مرد است و پولی که در عوض می‌دهد. البته تمتع هم طرفینی است. و بعلاوه اگر به خود صیغهٔ ازدواج توجه کنید، می‌بینید [با صیغه‌های دیگر] فرق می‌کند. مثلاً در بیع، شما می‌گویید: بِعْتُ هٰذا بِهٰذا. «هذا»ی اول حتماً باید مبیع باشد و «هذا»ی دوم ارزش است. در اجاره هم همین‌طور است. ولی در باب نکاح، شما می‌گویید: زَوَّجْتُ و لازم نیست بگویید: زَوَّجْتُ الْمَرْأةَ بِهٰذَا الرَّجُلِ. می‌بینید هر دو گونه‌اش را می‌خوانند؛ هم می‌خوانند: زَوَّجْتُ مُوَکِّلَتی مُوَکِّلَکَ و هم می‌خوانند: زَوَّجْتُ مُوَکِّلَکَ مُوَکِّلَتی ؛ یعنی هم می‌گویند من این مرد را به این زن تزویج کردم، و هم می‌گویند من این زن را به این مرد تزویج کردم. یعنی این طور نیست که در متن صیغه، زن شکل کالا را داشته باشد و مهری که مرد می‌دهد شکل ثمن را.

سؤال: در بیمهٔ شخص ثالث که اکنون در مورد اتومبیلها از طرف دولت معمول شده، افراد را وادار می‌کنند که حتماً اتومبیلشان را بیمه کنند. آیا اگر اتفاقی افتاد می‌توان پول گرفت با توجه به اینکه شخص این معامله را به اجبار انجام داده؟

جواب: اینکه گفتید بیمهٔ شخص ثالث اجباری است، مسألهٔ خوبی است. راجع به بیمهٔ مسؤولیت که در چه حدودی این کارها واقعاً ایجاد مسؤولیت می‌کند آنجا که تقصیر نباشد و خطر باشد، من در ذهنم بود که مستقلاً بحث بکنیم. البته در کتب فقه مثالهایی نظیر این مسأله مطرح است. مثلاً این مسأله مطرح است که شخصی در خانهٔ خود سگ نگاه می‌دارد. این سگ می‌آید پای کسی را گاز می‌گیرد. ممکن است آن شخص تقصیر هم نکرده باشد ولی طبیعت سگ نگاه داشتن این است که یک وقت هم

زنجیرش را پاره می‌کند و کسی را مـی‌گیرد. آیـا در ایـنجا صـاحب سگ مسؤول است یا مسؤول نیست؟ در اینجا فقها مسألهٔ تسبیب و مباشرت را طرح می‌کنند، می‌گویند در باب ضمان یک وقت انسان ضـامن چـیزی است که بـالمباشره مـرتکب شـده و یک وقت ضـامن چـیزی است کـه بالتسبیب مرتکب شده یعنی در قضیه سببیت دارد. آنوقت راجع به سببیت بحثهایی دارند که من باید با حضور ذهن بیشتری بحث بکنم، ببینیم که بیمهٔ مسؤولیت تا چه حدود با موازینی کـه فـقها گـفته‌انـد تـطبیق داده می‌شود.

مسألهٔ اجباری بودن بیمهٔ شخص ثالث که کسی دلش نمی‌خواهد بیمه کند ولی دولت مجبور می‌کند، مسألهٔ علیحده است و به ماهیت بیمه مربوط نیست. در ازدواج اجباری هم این مسأله هست، مسألهٔ اجبار است.

سـؤال: بسیاری از مؤسسات فنی، تأسیسات یک ساختمان را برای مدت یک سال گارانتی می‌کنند. می‌گویند ما در سال فلان مبلغ می‌گیریم، هر عیبی در تأسیسات شما پیدا شد آن را رفع می‌کنیم. ممکن است در تمام سال هیچ عیبی بروز نکند و ممکن است بیش از آنچه آن مؤسسه دریافت کرده، برایش خرج ایجاد شود. یا بعضی از مؤسسات مشاور حقوقی با شرکتها قرارداد می‌بندند که ما در سال وکالت تمام دعواهای شما را می‌پذیریم و در مقابل فلان مبلغ می‌گیریم. هیچ معامله‌ای هم صورت نمی‌گیرد. آیا اینها همان بیمه است؟

جواب: اولی عین بیمه است اما آنچه که راجع به وکیل دادگستری گفتید، در باب اجیر گرفتن است. انسان وقتی که کسی را اجیر می‌کند مـعنایش این نیست که تمام وقت از او استفاده کند، بلکه ممکن است کسی را اجیر کند برای اینکه اگر کاری برایش پیش آمد آن کار را انجام دهد. مثلاً اگر

شما کلفتی در خانه داشته باشید ماهانه پولی به او می‌دهید برای اینکه هر وقت کار داشتید به او مراجعه کنید. ممکن است یک ماه هم با او کار نداشته باشید. این داخل در باب اجاره می‌شود.

ـ در این صورت وقت او را می‌گیریم.

نه، ممکن است شما او را به این صورت استخدام کنید که ما هر وقت کار داشتیم می‌آییم سراغت.

۲ مسأله بیمه

موضوع بحث بیمه بود[۱]. بیمه به حکم اینکه معاملهٔ جدیدی است که در گذشته نبوده است قهراً مسأله‌اش هم از نظر فقهی یک مسألهٔ جدید می‌شود. این مسأله قبلاً نیز طرح شده و ما اول کسی نیستیم که طرح کرده باشیم، زیاد طرح کرده‌اند. در نجف و قم طرح کرده‌اند و رساله‌هایی در این زمینه نوشته‌اند که احیاناً اگر نقصی در این رساله‌ها باشد از نظر عدم وقوف به اقسام مختلف بیمه بوده است؛ یعنی اگر موضوع بیمه آنچنانکه هست بیشتر تشریح می‌شد، رساله‌هایی هم که در این زمینه نوشته شده اندکی مشروحتر و مفصلتر می‌بود. ولی به هر حال این مسأله‌ای است که برخلاف بانک از نظر فقهی یک مشکل پیچیده نیست، بلکه مسألهٔ بسیار ساده‌ای

۱. [بخشی از مطالب این جلسه، تکرار بحثهای جلسهٔ قبل است. علت این امر آن است که بحث بیمه در انجمن اسلامی پزشکان دوبار با فاصلهٔ زمانی مطرح شده که بار اول به دلایلی ناتمام مانده و به همین جهت یک بار دیگر طرح شده است. از آنجا که مطالب تکراری این جلسه به بیانهای دیگر ایراد شده‌اند به طوری که به فهم بهتر مطلب کمک می‌کنند، از حذف آنها خودداری کردیم.]

است.

اولین بحثی که در باب بیمه مطرح است این است که آیا بیمه داخل در یکی از عقود معهود در فقه هست یا نه؟ یعنی ما در فقه یک سلسله عقود و معاملات داریم. آیا بیمه داخل در یکی از آنهاست یا نه؟ ممکن است شما بپرسید که حالا چه ضرورتی دارد که ما این بحث را بکنیم؟ ولی این بحث ضرورت دارد، زیرا هریک از آن عقود احکام خاصی دارد و اگر بیمه الزاماً داخل در یکی از آنها باشد ناچار باید در همهٔ خصوصیات، از احکام آن عقد پیروی بکند. ولی اگر داخل در هیچیک از آن عقود نباشد، آزادی بیشتری دارد. پس، از این جهت لازم است که این بحث بشود که آیا بیمه داخل در یکی از عقود متعارف معمولی‌ای که در فقه مطرح است نظیر بیع، اجاره، عاریه می‌باشد یا نه؟ البته اینها که احتمالش نمی‌رود. چند عقد دیگر احتمالش هست مثل ضمان، هبه، صلح. آیا بیمه داخل در هبه است؟ داخل در ضمان است؟ داخل در صلح است؟ اگر داخل در یکی از آنها باشد، ناچار از مقررات خاص آن هم باید پیروی بکند.

بحث دیگر این است که اگر بیمه از همهٔ عقود متعارف فقهی خارج بود، آیا می‌تواند درست باشد؟ و اصلاً آیا ما می‌توانیم معامله‌ای داشته باشیم که داخل در هیچیک از عقود و ایقاعاتی که در فقه مطرح است نباشد و در عین حال درست باشد؟ یا باید این طور بگوییم: هر معامله‌ای اگر داخل در یکی از ابواب متعارف فقه شد درست است؛ اگر داخل نشد، می‌شود من درآوردی و در نتیجه قطعاً باطل است. ما اول این دومی را بحث می‌کنیم که کبرای کلی مطلب است.

آیا هر معاملهٔ صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟

از قدیم این مسأله مطرح بوده است ـ نه به خاطر بیمه، بلکه کسانی مطرح کرده‌اند که هنوز مسألهٔ بیمه برایشان مطرح نبوده، مثل مرحوم آقاسید محمد کاظم یزدی و بعضی دیگر قدیمتر از ایشان ـ که آیا لازم است هر معامله‌ای که در خارج صورت می‌گیرد، داخل باشد در یکی از ابوابی که در فقه مطرح است؟ یا مانعی ندارد که معامله‌ای صحیح باشد بدون اینکه داخل در هیچیک از آنها باشد؟ جواب داده‌اند که ما هیچ دلیلی نداریم که همهٔ معاملات صحیح باید داخل باشد در یکی از معاملات متعارفی که در فقه مطرح است. هیچ دلیلی بر انحصار نداریم، بلکه اصول فقهی ما اقتضا می‌کند اعم را. می‌گویند ما یک سلسله عمومات داریم یعنی کلیات، اصول اولیه، اصول کلی. این عمومات که به شکل عام و کلی طرح شده است، می‌گوید هر معامله‌ای و هر عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد درست است الّا موارد خاص. و به تعبیر دیگر: اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن شود، چرا؟ می‌گویند به دلیل اینکه ما در قرآن این اصل را به صورت کلی داریم: یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا اَوْفوا بِالْعُقودِ[1]. عقود را همهٔ مفسرین گفته‌اند یعنی عهدها، پیمانها. به طور کلی و به طور عام فرموده است: به تمام پیمانهایی که می‌بندید باید وفادار باشید و باید برطبق آنها عمل بکنید؛ یعنی شرعاً باید عمل بکنید، حکم الهی است. در اَوْفوا بِالْعُقود هیچ قید نشده که آن عهد و پیمان شما به صورت صلح یا بیع یا اجاره و یا عقد دیگر باشد. این اصل کلی می‌گوید باید به پیمان عمل کرد. همچنین حدیثی است نبوی که در

۱. مائده / ۱.

فقه از مسلّمات است و مفاد آن هم همین مفاد است. پیغمبر اکرم فرموده‌اند که: اَلْمُؤْمِنونَ عِنْدَ شُروطِهِمْ. شرط در اینجا یعنی قرارداد. مؤمنان پای شرایط خودشان ایستاده‌اند. یعنی مؤمن هر شرطی و هر تعهدی و هر قراری که می‌گذارد باید روی آن بایستد، نباید از آن تخلف کند. این اصل کلی صحت هرگونه پیمان و تعهد و قراردادی را که میان دو نفر بسته می‌شود تضمین و تأمین کرده است.

شرایط و موانع عمومی معاملات

البته برای صحت یا عدم صحت یک پیمان و قرارداد شرایط و موانعی ذکر کرده‌اند. آن پیمانی که یکی از شرایط ذکر شده را ندارد یا یکی از موانع ذکر شده را دارد، فاسد است و آن پیمانی که آن شرایط را فاقد نیست و از آن موانع هم ندارد ولو یک امر مستحدث و جدیدی باشد، درست است. مثلاً یکی از شرایط بلوغ است. غیر بالغ اگر ممیّز نباشد، اصلاً عملش لغو است، مثل یک بچهٔ پنج شش ساله که اساساً صلاحیت عقلی بستن یک پیمان را ندارد. ولی ممکن است بچه‌ای بالغ نباشد اما ممیز باشد؛ یعنی واقعاً ماهیت عمل خودش را درک بکند و مثل یک انسان بالغ کار انجام دهد، مانند یک بچهٔ سیزده چهارده‌ساله به اختلاف بچه‌ها از نظر هوش و استعداد. [در باب] عمل کودک، یک بحث در عبادات کودک است و یک بحث در معاملات او. عبادت طفل ممیز غیر بالغ در عین اینکه تکلیف ندارد و مکلف نیست، صحیح است. می‌دانید در نماز جماعت این مسأله را طرح می‌کنند که نمازی که بچه می‌خواند، آیا نماز صوری و ظاهری و برای تأدیب و تربیت است که برای آینده آماده بشود یا نماز واقعی و صحیح است؟ اگر گفتیم نماز بچه نماز تمرینی و صوری است و نماز واقعی نیست،

پس در نماز جماعت که باید صفوف به یکدیگر متصل باشند اگر میان دو نفر بالغ بچه‌ای فاصله قرار بگیرد یا میان امام و مأموم بچه‌ای فاصله شود، نماز باطل است چون نماز او صورت نماز است نه واقعیت آن. اما اگر گفتیم که عمل بچه صحیح است و نماز او واقعاً نماز است، یک بچه می‌تواند یک صف یا جزئی از یک صف را تشکیل بدهد. در باب عبادات تقریباً شبهه‌ای نیست که عمل بچه صحیح است ولی در معاملات اختلاف است که آیا معاملهٔ بچهٔ ممیز ولی غیربالغ صحیح است یا نه؟ اگر در مطلق معاملات گفته شود که معاملهٔ صبی ولو ممیز باطل است، در بیمه هم می‌گوییم بیمهٔ طفل ممیز غیربالغ باطل است.

از دیگر شرایط عمومی صحت معامله، عاقل بودن است. بدیهی است هر معامله‌ای که دیوانه انجام دهد باطل است، بیمه‌اش هم باطل است. شرط دیگر، اختیار یعنی از روی اکراه و اجبار نبودن است. هر معامله‌ای را انسان از روی اجبار انجام دهد، یعنی تهدیدش کرده باشند که اگر انجام ندهی فلان صدمه را به تو می‌زنیم، آن معامله باطل است. بیمه هم اگر از روی اکراه و اجبار باشد باطل است. شرط دیگر معلومیت است، یعنی معامله نباید روی مجهول صورت بگیرد. این شرط در همهٔ معاملات هست. مبیع نباید یک امر مجهول باشد و ثمن نباید در مقابل یک امر مجهول قرار بگیرد که معامله به شکل قمار و بخت درآید. مثل اینکه انسان بسته‌ای را بخرد که نمی‌داند داخل آن چیست یا اگر می‌داند، نمی‌داند چقدر است، بگوید به شانس بستگی دارد. نه، معامله نباید به شانس بستگی داشته باشد، بلکه باید برای طرف مشخص باشد که چه می‌خرد و چه می‌دهد. همچنین در هیچ معامله‌ای نباید ربا به شکلی از شکلها نفوذ پیدا کند. این گونه امور، شرایط و یا موانع صحت معامله است.

بنابراین هر معاملهٔ جدیدی که پیدا شود ما باید اصل را صحت آن معامله بدانیم. فقط باید دقت کنیم که آن چیزهایی که نباید در هیچ معامله‌ای وارد بشود که اگر وارد شد آن معامله را فاسد می‌کند، وجود نداشته باشد. نظر علمای فعلی هم در مورد بیمه همین است که بیمه یک معاملهٔ مستقلی است و بنابراین، این معامله صحیح است و آن موانعی هم که می‌تواند یک معامله را فاسد کند در آن الزاماً وجود ندارد، یعنی ممکن است آن را به آن شکل درآورند ولی آن موانع الزاماً وجود ندارد.

عقد لازم و عقد جایز

مطلب دیگر اینکه گفتیم اگر ما بیمه را داخل در یکی از معاملات بدانیم، در احکام تابع آن معامله خواهد شد. در باب عقود می‌گویند عقد به طور کلی بر دو قسم است: عقد لازم و عقد جایز. عقد لازم یعنی عقد غیرقابل برگشت، به این معنی که طرف بعد از اینکه معامله را انجام داد دیگر نمی‌تواند آن را فسخ کند. عقد جایز یعنی عقد قابل برگشت، یعنی هرگاه بخواهد آن را بهم بزند می‌تواند. مثلاً بیع عقد لازم و وکالت عقد جایز است. آدمی که کسی را وکیل کرد و او هم قبول نمود، هر زمانی که بخواهد حق دارد این وکالت را بهم بزند. ولی بیع یا اجاره این طور نیست. بله، در معاملات لازم در شرایط بالخصوصی خیار فسخ می‌گذارند. خیار یک امر ثانوی است؛ یعنی طبیعت این عقد، لازم است ولی خیار یک قرار مجددی است که روی عقد لازم گذاشته می‌شود یا قهری است. مثلاً بیع یک عقد لازم است اما تا وقتی که مجلس بهم نخورده طرفین حق فسخ دارند؛ یعنی بعد از انقضاء مجلس، این عقد لزوم پیدا می‌کند. یا بیع عقد لازمی است مگر آنکه یک طرف واقعاً مغبون شده باشد؛ مسأله، مسألهٔ

معامله نباشد بلکه مسألهٔ کلاه سر رفتن و غَبْن باشد. در اینجا خیار غبن پیدا می‌شود. اگر انسان جنسی را بخرد و بعد متوجه شود که جنسش معیوب است، خیار فسخ دارد که به آن خیار عیب می‌گویند. چند نوع خیار دیگر هم وجود دارد. اما اگر در اول معامله شرط کنند «با اسقاط کافّهٔ خیارات» در این صورت معامله، لازم می‌شود و دیگر هیچ خیاری برای شخص باقی نمی‌ماند. ولی به هر حال طبیعت عقد بیع، لزوم است.

آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟

حال ببینیم آیا عقدهای مستحدث و جدید را باید عقد لازم بدانیم یا عقد جایز. این مسأله نیز در فقه مطرح است که اصل در همهٔ عقود، لزوم است. اصل اوّلی در همهٔ عقدها لازم بودن است مگر اینکه دلیلی بر جایز بودن داشته باشیم. بنابراین اگر ما معاملهٔ بیمه را معاملهٔ بی‌مانعی تشخیص دهیم، معاملهٔ غیرقابل برگشت هم هست؛ یعنی بیمه‌گر یا بیمه‌گزار حق ندارد بعد از بستن قرارداد معامله، آن را بهم بزند مگر دو طرف حاضر بشوند که در این صورت اسم آن می‌شود اِقاله یا تقایُل، یعنی دو طرف می‌خواهند معامله را بهم بزنند. دو طرف، هر عقد لازمی را می‌توانند بهم بزنند ولی خاصیت عقد لازم این است که یک طرف به تنهایی نمی‌تواند آن را بهم بزند. پس، از جملهٔ خصوصیات عقد بیمه ـ اگر بیمه را یک عقد جداگانه بدانیم ـ این است که عقد لازم است.

بیمه و ضمان

در میان عقودی که ما در فقه داریم، یک عقد هست که احتمال اینکه اساساً بیمه داخل در آن باشد زیاد است و آن ضِمان است که در عرف

ضمانت می‌گویند. اساس اوّلی ضمان در مورد دیون است؛ یعنی شخصی مدیون شخص دیگری است (دائنی است و مدیونی)، شخص سومی پیدا می‌شود و ضامن دین مدیون می‌گردد و دین او را به عهده می‌گیرد. از مسلّمات فقه اسلام است که این امر جایز و شرعی است.

تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن

در باب ضمان میان فقه شیعه و فقه اهل تسنن یک اختلاف اساسی وجود دارد. در فقه شیعه ضمان به معنی انتقال ذمه است از مدیون به ضامن؛ یعنی همینقدر که آقای زید از آقای عمرو طلبکار است و آقای بکر آمد ضامن شد، به صرف ضمان، دین از ذمهٔ مدیون که عمرو است منتقل می‌شود به ذمهٔ بکر که ضامن است و عمرو دیگر هیچ مدیون نیست و بنابراین دائن دیگر حق ندارد به عمرو مراجعه کند زیرا او بریٔ‌الذمه است. همچنین ضامن هرگاه دین را پرداخت، حق مطالبه از مدیون را دارد ولی قبل از پرداخت، حق مطالبه ندارد.

در فقه شیعه، ضمان عملی است صددرصد به نفع مدیون، یعنی تعهد از عهدهٔ مدیون به عهدهٔ ضامن می‌آید. در فقه اهل تسنن، ضمان ضم ذمه به ذمه است، یعنی ضمیمه شدن مدیون به مدیون (مثل این سفته‌هایی که به موجب آن بانک به دو طرف می‌تواند مراجعه کند)، یعنی عملی است صد در صد به نفع دائن. پس از آنکه شخصی ضامن می‌شود، دائن هم می‌تواند به مدیون اوّلی مراجعه کند و هم به ضامن. دو نفر طرف دائن قرار گرفته‌اند و به عبارت دیگر یک نفر دیگر به مدیون ضمیمه شده. از نظر فقه شیعه این مسأله که ضمان، ضم ذمه به ذمه است، اجماعی است که صحیح نیست و باطل است و فقط همین شکل یعنی انتقال ذمه

از مدیون به ضامن درست است. ضمان تا آنجا که ضمان دین است، با بیمه هیچ ارتباطی پیدا نمی‌کند. ضمان دین ربطی به بیمه ندارد.

مسألهٔ دیگری در باب ضمان مطرح است به نام ضمان عین مغصوب. شخصی مال کسی را غصب کرده و عین مال هم‌اکنون نزد غاصب یا طرف دعوا موجود است. شخص سومی می‌آید ضامن آن عین می‌شود، به صاحب مال می‌گوید از این پس من ضامن مال تو هستم. در اینجا معنی ضمان این است که اگر تلفی بر این مال وارد شد من عوضش را می‌دهم. تاکنون که مال نزد غاصب بوده ضامن و عهده‌دار، خود غاصب بوده است؛ یعنی اگر این مال تلف می‌شد او می‌بایست عوضش را بپردازد. ولی وقتی که ضامن پیدا شد و گفت من ضامن هستم، یعنی از این ساعت اگر مال تو تلف شد من عهده‌دار آن هستم. این را می‌گویند ضمان عین مغصوبه. البته ضمان عین مغصوبه یک مسألهٔ مورد اتفاقی نیست که حتماً درست باشد.

از آن بالاتر مسألهٔ ضمان عین است که مغصوب هم نباشد ـ از اینجا بحث کم‌کم وارد بیمه می‌شود ـ یعنی کسی ضامن عین مال شخصی که در نزد خود آن شخص است بشود؛ بگوید من از این ساعت ضامن مال تو هستم که اگر خسارتی بر آن وارد شد یا بکلی تلف شد، عوضش را بدهم. آیا این درست است؟

ضمانت در مقابل پول

مطلب دیگر اینکه ضمانهایی که ما داریم ضمان به عوض نیست، یعنی ضامن در مقابل ضمان خود پول نمی‌گیرد. آنوقت این مسأله در باب ضمان مطرح می‌شود که ضمان به عوض چگونه است؟ آیا ضامن می‌تواند

در مقابل ضمان خود یک پولی هم از کسی که به نفع او ضمانت کرده بگیرد یا نه؟ اگر گفتیم ضمان عین درست است و عوض گرفتن در ضمان هم درست است، یعنی اگر گفتیم ادلهٔ ضمان شامل اینها می‌شود، در آن صورت بیمه نوعی از ضمان می‌شود. لااقل بیمه‌های اشیاء این طور است چون بیمهٔ اشیاء معنایش این است که شخص، ضامن مال شما که در اختیار خودتان است می‌شود که اگر خسارتی بر آن وارد شد یا تلف شد عهده‌دار خسارت یا تلف آن باشد ولی در مقابل این ضمان پولی هم می‌گیرد.

ضمان عهده و ضمان دَرَک

در فقه در باب ضمان مسأله‌ای داریم به نام ضمان عهده و مسألهٔ دیگری داریم به نام ضمان دَرَک. ضمان عهده که مسأله‌اش در فقه مطرح بوده این است که دو نفر با همدیگر معامله می‌کنند. چون مشتری بایع را نمی‌شناسد، گاهی یک وضعی پیش می‌آید که مشتری حق دارد جنس را پس بدهد، مثل خیار فسخ اگر جنس معیوب از آب درآید. یک نفر می‌آید ضامن می‌شود که اگر این معامله فاسد از آب درآمد من ضامن هستم. مثلاً شخص ناشناسی می‌خواهد فرشی را به شما بفروشد. شما یک دغدغه‌ای دارید، می‌گویید من این شخص را نمی‌شناسم، این فرش به این قیمت خوب می‌ارزد ولی فردا اگر این فرشْ دزدی از آب درآمد تکلیف من چیست؟! اگر صاحبش آمد و شناخت و شاهد هم آورد و معلوم شد این فرش دزدی است، در این صورت صاحب مال حق دارد مالش را ببرد. آنوقت تکلیف پول من که فروشنده گرفته و رفته و به او دسترسی ندارم چه می‌شود؟ در اینجا یک نفر می‌آید ضامن عهده می‌شود؛ یعنی می‌گوید اگر

خللی در این معامله پیدا شد و معلوم گردید که این جنس مثلاً دزدی بوده و خلاصه این خطر وجود داشت که پول تو از بین برود، من ضامن هستم. این هم خودش یک نوع بیمه است. در واقع آن شخص معاملهٔ شما را بیمه می‌کند. و نظیر این است ضمان دَرَک. ضمان درک آنجایی است که عیب در کار باشد. درک به معنی عیب است. ضمان درک یعنی ضمان عیب. شما معامله‌ای با یک فروشندهٔ ناشناس می‌کنید. با خود می‌گویید نکند این جنس معیوب از آب دربیاید و آنوقت دسترسی به فروشنده نداشته باشم. یک کسی می‌آید ضامن درک یعنی ضامن عیب می‌شود، می‌گوید اگر این جنس معیوب بود من خسارتش را به شما می‌پردازم.

بیمه یک معاملهٔ مستقل است

در باب ضمان این مسائل از قدیم طرح شده بوده است اما صددرصد به عنوان ضمان که آیا ادلهٔ ضمان شامل اینها می‌شود یا نه. مورد تردید بوده. ولی بیمه به عنوان یک معاملهٔ مستقل هیچ اشکالی ندارد. اساساً ضرورتی ندارد که اسمش را ضمان بگذاریم. ضمان شرعی همان ضمان دین است و بس. ما تابع اسم نیستیم که آن را ضمان عهده یا ضمان درک بنامیم. خودش یک معاملهٔ مستقل است و همان چیزی است که امروز به آن بیمه می‌گویند و شامل همهٔ اقسام بیمه هم می‌شود و جامع مشترک همهٔ آنها ـ برای اینکه این معامله یک معاملهٔ عقلایی باشد ـ تأمین بودن آن است. من لغت فرنگی بیمه را نمی‌دانم ولی در رسالهٔ آقای دکتر جباری آمده است که کلمهٔ بیمه ـ که یک لغت فارسی است ـ مفهوم اصلی فرنگی این لفظ را درست نمی‌رساند ولی کلمهٔ عربی آن یعنی تأمین، این مفهوم را به خوبی می‌رساند. تأمین یعنی امنیت دادن. شاید در فارسی هم که

بیمه گفته‌اند به اعتبار این است که نفی بیم می‌کند و بیمه یعنی رفع‌کنندهٔ بیم.

به هر حال ما کاری به لفظ نداریم. مفهوم تأمین بر ماهیت این معامله صدق می‌کند. یعنی گاهی انسان دربارهٔ مال یا جان یا آینده یا از کارافتادگی هنگام بیماریش و... احتمال خطر می‌دهد و نگرانی دارد، دلش می‌خواهد کاری بکند و مثلاً پولی بدهد تا وسیله‌ای فراهم شود که این اضطراب و نگرانی‌اش از بین برود. کار اساسی بیمه‌گر که در مقابل آن حق بیمه می‌گیرد، همان تأمین است و در واقع با تعهدی که می‌کند یک امر معنوی و غیر مادی به بیمه‌گزار می‌دهد و حق بیمه در مقابل این تأمین و این حالت روحی و معنوی پرداخت می‌شود.

آیا بیمه معاملهٔ معلومی است؟

علت اینکه مطلب را این طور بیان می‌کنیم آن است که از اصول مسلّم فقه ما این است که در متن قرارداد و در هیچ عقدی نباید جهالت و حالت شانس وجود داشته باشد، یعنی معامله باید با چشم باز و از روی دانایی صورت بگیرد. مثلاً اگر در عقد نکاح، پدری به وکالت از دو دختر خود به مردی بگوید من یکی از دو دختر خویش را به عقد ازدواج تو درمی‌آورم، او هم بگوید قبول کردم و بعد انتخابش با آن پدر یا با خود زوج باشد، چون یک امر مجهول است باطل می‌شود.

در باب بیمه ممکن است کسی بگوید این عقد، معاوضه‌ای است میان دو امر مالی: از یک طرف حق بیمه‌ای که بیمه‌گزار می‌دهد و از طرف دیگر آن پول احتمالی که بیمه‌گر تعهد کرده در صورت خسارت بپردازد. دو طرف می‌شود پول. اگر واقعاً ماهیت بیمه معاوضه میان چنین دو پولی است، این

معامله روی اصول فقهی باطل است زیرا یکی از آن موانع را دارد. شبیه قمار می‌شود، یعنی یک امر مجهول. حق بیمه‌ای که من می‌دهم معلوم است ولی در مقابل، چه می‌خواهم بگیرم؟ آیا می‌گیرم یا نمی‌گیرم؟ آیا اصلاً در این مدت خسارتی بر من وارد خواهد شد که از او چیزی بگیرم یا نه؟ اصلش مجهول است. بعلاوه به فرض اینکه در طول این مدت خسارتی وارد شود، این خسارت چقدر خواهد بود؟ هم اصلش که من چیزی از او می‌گیرم یا نمی‌گیرم مجهول است و هم مبلغش.

یکی از شرایطی که به فرمودهٔ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در همهٔ معاملات باید وجود داشته باشد این است که دو طرفی که مورد معاوضه قرار می‌گیرند باید معلوم و مشخص باشند. در اینجا یک طرف مشخص نیست. ولی اگر ماهیت بیمه آن چیزی باشد که ما عرض کردیم، در واقع بیمه معامله میان دو پول نیست که بعد بگوییم یک طرفش مجهول است یا نه. جنبهٔ عقلایی بیمه که عقلا اقدام به بیمه می‌کنند، تأمین پیدا کردن از ورشکستگی، تحمل خسارت زیاد، بیچارگی در زمان از کار افتادگی و... می‌باشد. پولی که بیمه‌گر می‌دهد، طرف معامله و یکی از عوضین نیست. آنچه که بیمه‌گر به بیمه‌گزار می‌دهد خود تأمین است. همان تعهدش ارزش دارد. در مقابل این تعهد، بیمه‌گزار حق بیمه می‌دهد. ارزش، متعلق به خود تعهد است. بیمه‌گزار پول می‌دهد که ارزش مادی دارد و بیمه‌گر تعهد. تعهد یک امر مشخص است. اگر عقلا چنین معامله‌ای را اختراع کرده باشند که در مقابل تعهد پول بدهند، چون تعهد یک امر مشخصی است، هیچیک از موانعی که در فقه مسطور است در اینجا وجود ندارد و معامله معاملهٔ صحیحی است. بنابراین یکی از مشکلاتی که در باب بیمه هست، یعنی مشکل مجهول بودن، به این طریق حل می‌شود.

زمان بیمه

مشکل دیگر که این هم مشکلی نیست و فقط موضوع را باید طرح کرد این است که در معاملات، همان‌طور که عوضین باید مشخص و معین باشند، اگر زمان در آن دخالت دارد زمان هم باید مشخص باشد و نمی‌تواند مجهول باشد. مثلاً در بیع، زمان دخالت ندارد ولی در اجاره زمان دخالت دارد. در هرجا که زمان دخالت دارد، مدت از اول تا به آخر باید مشخص باشد. اگر مدت مشخص نباشد، باز معامله می‌شود مجهول. مثلاً در مهمانخانه‌ها اغلب این طور است که مسافر می‌پرسد شبی چند؟ می‌گویند شبی مثلاً پنجاه تومان. ولی مسافر معین نمی‌کند که این اتاق از حالا تا کی در اجارهٔ من است. مدتی را که اجاره میان موجر و مستأجر برقرار است و در تمام آن مدت او مالک منفعت آن اتاق است که از آن استفاده کند، معین نمی‌کند. فقط این مقدار را معین می‌کند که هرقدر ماندم شبی پنجاه تومان می‌دهم. این اجاره از نظر شرعی باطل است، یعنی اجارهٔ صحیحی نیست و به همین جهت اثرش در اینجا ظاهر می‌شود که اگر بعد میان صاحب هتل و این مسافر اختلاف شود، آن قراردادی که بسته‌اند هیچ اساسی ندارد؛ یعنی دیگر شبی پنجاه تومان میزان نیست چون آن قرارداد باطل بوده، بلکه اجرت المثل میزان است. اگر واقعاً اجرت المثل آن اتاق شصت تومان باشد باید شصت تومان بدهد و اگر چهل تومان باشد چهل تومان و لهذا اگر در آخر تراضی نشود، شبهه دارد.

بیمه هم جزء معاملاتی است که زمان در آن دخالت دارد، مدتش باید مشخص باشد. اگر زمان بیمه مشخص نباشد، باطل است. از جمله خصوصیات بیمه مشخص بودن زمان آن است.

اقسام بیمه

بیمه‌ها را تقسیم کرده‌اند به بیمه‌های اشیاء و بـیمه‌های اشـخاص، و گویا بیش از اینهاست. بیمهٔ دیگری وجود دارد به نام بیمهٔ مسؤولیت که آن هم خودش اساساً بابی است در فقه. بیمه‌های اشیاء مثل بیمهٔ اتومبیل، بیمهٔ کالای تجارتی، بیمهٔ آتش‌سوزی و... اگر زمانشان مشخص بـاشد، بلااشکال‌اند. در برخی از بیمه‌های اشخاص نـیز مـثل بـیمه‌های اشـیاء شبهه و اشکالی وجود ندارد، مانند بیمهٔ امراض که شخص خودش را بیمه می‌کند به این ترتیب که ماهانه یا سـالانه مـبلغی را بـه مـؤسسهٔ بـیمه می‌پردازد و در مقابل، بیمه‌گر متعهد می‌شود که اگر او در مدت مقرر بیمار شد مبلغ معینی را به وی بپردازد و یا او را معالجه نماید. همین‌طور است بیمهٔ از کار افتادگی که شخصی متعهد می‌شود مثلاً ماهی یا سالی فلان مقدار بپردازد و در مقابل اگر سانحه‌ای برایش پیش آمد که به موجب آن از کار کردن افتاد، فلان مبلغ از مؤسسهٔ بیمه بگیرد. این نوع بیمه نیز مثل بیمه‌های اشیاء، اشکال و شبهه‌ای ندارد.

بیمهٔ عمر

ولی در بیمه‌های اشخاص، در بیمهٔ عمر ـ که آن طور که تشریح کرده‌اند دو گونه است: یکی بیمهٔ به شرط فوت و دیگر بیمهٔ به شرط حیات ـ شبههٔ ربا وجود دارد بلکه اساسش رباست و بیمه در آن یک امر فرعی است. در بیمهٔ به شرط فوت، شخص این طور قرارداد بیمه می‌بندد که مثلاً از حالا تا ده سال دیگر ماهانه یا سالانه فلان مبلغ می‌پردازد و اگر در خلال ایـن مدت فوت کرد، مؤسسهٔ بیمه متعهد است که فلان مبلغ به ورثهٔ او بپردازد. این در صورتی است که خودش پول بیمه را بدهد. گاهی شخص سومی

می‌آید کسی را بیمه می‌کند به شرط فوت؛ به مؤسسهٔ بیمه می‌گوید من برای فلان کس سالی فلان مبلغ می‌پردازم به شرط اینکه اگر او در این بین فوت کرد، تو این مقدار به من بدهی. در این صورت شخص بیمه‌شده دیگر طرف بیمه نیست، بلکه خودش موضوع بیمه می‌شود. قهراً این گونه بیمه‌ها ـ مخصوصاً دومی ـ ممکن است از نظر اخلاقی اندکی مذموم و لااقل مکروه باشد و بلکه شدیدتر از مکروه[1] چون در فقه، معاملاتی که خود به خود سبب می‌شود که انسان آرزویی بکند که آن آرزو به نفع مردم نیست، چندان مطلوب نیست، مثل کفن فروشی. کفن فروشی چرا مکروه است؟ چون بدیهی است هر معامله گری دلش می‌خواهد معامله‌اش رایج باشد. او نیز ته دلش آرزو می‌کند که مشتریهایش زیاد شود و نتیجهٔ آن هم معلوم است. البته اطبا از این مسأله مستثنی هستند! (خندهٔ حضار). در بیمهٔ به شرط فوت اگر شخص سومی بیاید چنین قراردادی ببندد، قهراً اگر در این بین فرد بیمه‌شده نمیرد به نفع مؤسسهٔ بیمه است و اگر بمیرد به نفع بیمه گزار است. خواه‌ناخواه بیمه گزار ته دلش چنین آرزویی پیدا می‌شود که قبل از انقضاء مدت، آن شخص بمیرد برای اینکه او بتواند وجه بیمه را از مؤسسهٔ بیمه بگیرد. مسلّم می توان گفت که این نوع بیمه معامله‌ای است مکروه شارع. ولی اگر وجه بیمه را خود شخص بپردازد، بعید است که چنین آدمی در دنیا پیدا بشود که آرزو کند خودش زودتر بمیرد برای اینکه بیمه گر پول را مثلاً به ورثه‌اش بدهد.

---

۱. [آن نوع از بیمهٔ به شرط فوت که شخص سومی کسی را بیمه می‌کند، علاوه بر مکروه بودن اشکالی نیز دارد و آن این است که در این عمل، ماهیت بیمه که تأمین است برای آن شخص سوم وجود ندارد و این کار برای او یک شرطبندی است. این مطلب را استاد شهید در بخش پرسش و پاسخ توضیح می‌دهند.]

در بیمهٔ به شرط حیات، قضیه برعکس است. این نوع بیمه ممکن است از نظر بیمه‌گر غیر اخلاقی باشد. بیمهٔ به شرط حیات به این صورت است که شخصی خود را برای مدت معین بیمه می‌کند که اگر در این مدت فوت نکرد، مؤسسهٔ بیمه فلان مبلغ به او بپردازد (اگر فوت کرد، مؤسسهٔ بیمه چیزی نباید بدهد). در اینجا مؤسسهٔ بیمه است که آرزو می‌کند بیمه‌گزار در این مدت بمیرد تا نباید چیزی از او بگیرد. از این جهت باز یک امر خلاف اخلاقی می‌شود. صرف اینکه یک امر خلاف اخلاق باشد، دلیل نمی‌شود که معامله باطل باشد. اما در این موارد دوگونه عمل می‌شود: گاهی بیمه‌گزار حق بیمه را تدریجاً می‌پردازد و گاهی یکجا می‌پردازد. مثلاً یکجا صدهزار تومان می‌پردازد که اگر زنده ماند، بعد از ده سال این پول را بگیرد. ولی قهراً چنین کاری نمی‌کند بلکه صدهزارتومان الان می‌پردازد که اگر زنده ماند، بعد از ده سال صد و بیست هزار تومان بگیرد؛ یعنی نزول پول در این مدت را حساب می‌کنند و اصل پول را با نزولش می‌گیرند و بلکه با مبلغی بیشتر، چرا؟ زیرا در اینجا احتمال اینکه در این مدت بیمه‌گزار فوت کند و مؤسسهٔ بیمه نخواهد چیزی بپردازد وجود دارد ـ که از این جهت شبیه قمار می‌شود ـ و قهراً مؤسسهٔ بیمه که اگر این احتمال نبود، در مقابل صدهزارتومان صد و بیست هزارتومان می‌پرداخت، به خاطر چنین احتمالی مبلغی علاوه می‌پردازد. بیمه‌هایی که در آنها حق بیمه یکجا پرداخت می‌شود و بعد بیمه‌گر در موعد مقرر همان پول را می‌پردازد با حساب نزولش و با یک مبلغ اضافه، می‌توان گفت که شرعاً درست نیست؛ یعنی ماهیت اصلی این کار ربا و نزول است و در کنار نزول و فرع پول، مسألهٔ بیمه‌ای هم قرار گرفته است. به همین جهت در این‌گونه بیمه‌ها علی‌الظاهر اشکال و شبهه‌ای پیدا می‌شود.

بیمهٔ مسؤولیت یا بیمهٔ شخص ثالث

باقی می‌ماند بیمهٔ مسؤولیت یا در اصطلاح امروز بیمهٔ شخص ثالث که اتفاقاً مسألهٔ بسیار دامنه‌داری در فقه است. مثلاً بیمه‌گر اتومبیلی را بیمه می‌کند که اگر به وسیلهٔ این اتومبیل به اتومبیل دیگری صدمه وارد شد، خسارت آن اتومبیل دیگر را بپردازد. در موضوع بیمه، مسلّم هیچ بیمه‌ای شامل خسارت واردکردن‌های عمدی نمی‌شود. اگر غیر از این باشد، همهٔ نظمها مختل می‌شود؛ یعنی هیچ گاه مؤسسهٔ بیمه این طور بیمه نمی‌کند که من اتومبیل تو را بیمه می‌کنم که حتی اگر عمداً آن را آتش زدی پولش را به تو بدهم. در قوانین بیمه هم می‌گویند یکی از شرایط بیمه این است که خسارت را صاحب مال عمداً وارد نکرده باشد. پس بیمه در مورد خسارتهای غیرعمدی است. اگر کسی به عمد با اتومبیل خود به اتومبیل دیگری خسارتی وارد کند، مسلّم در اینجا بیمه‌گر تعهدی ندارد. اما صحبت در جایی است که او به عمد نزده ولی به هرحال زده ولو منشأش این است که از قانون راهنمایی و رانندگی تخلف کرده است. از نظر قانون، این شخص مسؤول خسارتی است که بر اتومبیل شخص دیگر وارد شده. مؤسسهٔ بیمه این خسارت را متعهد می‌شود.

این مسأله از نظر فقه این طور مطرح است که در خسارتهای غیرعمدی که انسان بر شخص دیگر وارد می‌کند، حدود ضمانش چقدر است؟ کسی که خسارت وارد کرده، خودش باید ضامن باشد تا بیمه‌گر از طرف او عهده‌دار شود. اگر شرعاً ضامن نباشد، مؤسسهٔ بیمه چه چیزی را می‌خواهد بدهد؟!

برای توضیح این مطلب ابتدا این مسأله باید روشن شود که اگر اتومبیلی به اتومبیل دیگر زد و عمد هم نداشت، آیا خسارت را باید بدهد یا

نه؟ اگر شرعاً خسارت را باید بدهد، برای بیمه‌گر هم تعهد کردن این مسؤولیت واقعی مانعی ندارد. اما اگر فرض کردیم که شرعاً این شخص خودش نباید خسارت را بپردازد و قانون دولت هم اگر می‌گیرد به زور می‌گیرد، در این صورت خود بیمه هم اشکال پیدا می‌کند، زیرا موضوع بیمه پرداخت پولی است که ظلماً گرفته می‌شود. آنوقت این شبهه پیش می‌آید که آیا بیمه در مورد پولهایی که ظلماً پرداخت می‌شود درست است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید درست نیست از باب اینکه نوعی اعانت به ظلم است. اصلاً نباید صاحب آن اتومبیل از این شخص خسارت بگیرد. اینکه بیمه‌گر کمک به او را تعهد می‌کند خود نوعی اعانت به ظلم است.

پس این مسأله باید مشخص شود که حدود مسؤولیتها چقدر است. و اتفاقاً این مسأله در فقه هم زیاد مطرح شده و مسائل زیادی برایش ذکر گردیده و گفته‌اند در مسألهٔ ضامن شدن یعنی عهده‌دار شدن، هیچ‌گاه لازم نیست که انسان به عمد خسارتی وارد کرده باشد. موارد زیادی داریم که انسان خسارت را به غیر عمد وارد می‌کند ولی باید آن را بپردازد. این مطلب را ان‌شاءالله در جلسهٔ دیگر توضیح خواهیم داد.

□

پرسش و پاسخ

سؤال: به نظر من بیمهٔ شخص ثالث هیچ اشکالی ندارد، زیرا مؤسسهٔ بیمه شرط می‌کند اگر شما مقصر در حادثه بودید پول آن را می‌دهم که جرم و تخلف هم به وسیلهٔ مؤسسهٔ دیگری مثل ادارهٔ راهنمایی و رانندگی شناخته می‌شود. اما یک نوع بیمهٔ مسؤولیت به این صورت است که چون استفاده از بعضی وسایل و ماشین‌آلات جدید ممکن است خطراتی به دنبال داشته باشد و این وسایل به دست کارگران سپرده

می‌شود، لذا ممکن است سوانحی پیش آید که البته طبق ضوابط معین شده، در صورت بروز سوانح، بیمهٔ مسؤولیت پرداخت پولش را به عهده می‌گیرد بدون در نظر گرفتن تقصیر.

جواب: مسألهٔ تقصیر را ما قبول داریم ولی سخن ما این بود که راجع به تقصیر یک ضوابطی در فقه وجود دارد، یک ضوابطی هم قانون ایجاد کرده. ما نگفتیم اشکال دارد، بلکه گفتیم مسأله باید مشخص شود. باید ببینیم آیا ضوابطی که در فقه برای تقصیر معین کرده‌اند با ضوابطی که بیمه به آن متعهد است و یا در قوانین جاری موجود است، منطبق است یا نه. اگر چیزی از نظر شرعی تقصیر است ولی از نظر عرف تقصیر نیست یا بالعکس، در این صورت اشکال پیدا می‌شود. پس در مسألهٔ تقصیر، ضوابطی است که قوانین جعل و وضع کرده‌اند و ضوابطی است که فقه دارد. فقه کلیاتی دارد که شامل این مسأله نیز می‌شود. همین مطلبی که شما گفتید یعنی فراهم کردن امور تأمینی برای کارگران در مقابل سوانحی که در اثر کار با ماشین‌آلات جدید پیش می‌آید، درست است. فقه به طور کلی بحث می‌کند و مثلاً می‌گوید: «آنچه که عرفاً برای تأمین لازم است باید فراهم شود» یعنی ممکن است شرع به عرف واگذار کرده باشد که در این صورت هر دو یکی می‌شود. لازم نیست که برای یک مورد معین گفته باشد، کلیاتی گفته است. به هر حال ما باید ببینیم که آن ضوابط شرعی در باب تقصیر با ضوابطی که بیمه به آن متعهد است تطبیق می‌کند یا نه.

سؤال: از مجموعهٔ این مباحث فهمیده شد که بیمهٔ اشیاء مثل خانه و املاک ظاهراً بلا اشکال‌اند و بیمهٔ عمر به شرط فوت هم اشکالی ندارد زیرا به بیمه شونده تأمین می‌دهد که بعد از مرگش زندگیش از هم نمی‌پاشد و او در مقابل این تأمین، وجهی را به صورت سالیانه

می‌پردازد. اما در بیمهٔ به شرط حیات که با بیمه‌گر قرار گذاشته می‌شود که مثلاً در صورت زنده بودن بعد از ده سال فلان مقدار می‌گیریم، چون ظاهراً به هیچ کس تأمین نمی‌دهد جنبهٔ عقلایی نداشته و جنبهٔ شرطبندی دارد. این چه حالتی پیدا می‌کند؟

جواب: این اشکال، اشکال درستی است ولی قبل از بیان این اشکال لازم است مطلبی را که اکنون به ذهنم آمد ذکر کنم و آن این است که گفتیم در بیمهٔ به شرط فوت ممکن است بیمه‌گزار شخص سومی باشد. و لهذا گفتیم که این نوع بیمه از آن جهت مکروه است که آن شخص سوم همیشه انتظار فوت بیمه‌شده را دارد. اشکال دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن این است که در این عمل، ماهیت بیمه برای شخص سوم وجود ندارد، چون گفتیم ماهیت بیمه تأمین به معنی رفع نگرانی است. برای خود بیمه‌شده یا ورثه‌اش این ماهیت وجود دارد ـ نگرانی انسان برای ورثه و کسان یا دوستان خود یک امر عقلایی است ـ ولی یک شخص سوم که چنین کاری می‌کند برای اینکه خودش آن پول را دریافت کند، این عمل برای او فقط شرطبندی است، یعنی آن ماهیت تأمینی در اینجا وجود ندارد. بنابراین، این قسم از بیمه که مؤسسات بیمه آن را جایز می‌دانند شرعاً اشکال پیدا می‌کند.

سؤال‌کننده: اگر شخص بچهٔ خودش را بیمه کند چه حالتی دارد؟

جواب: در این صورت طرف معامله که بیمه‌گزار است نگرانی ندارد.

سؤال‌کننده: شخص بچه‌اش را بیمه می‌کند؛ می‌گوید اگر او فوت کرد مثلاً صدهزار تومان می‌گیرم.

جواب: نه، این پول به جبران یک نگرانی نیست و بنابراین از این جهت اشکال پیدا می‌کند.

سؤال: در بیمهٔ به شرط حیات، مبلغی که بیمه‌گزار می‌پردازد نامعلوم است، زیرا اگرچه گفته است که مثلاً ده سال مبلغی را می‌پردازد اما ممکن است که یک سال بیشتر موفق به پرداخت پول شود. لذا مبلغ، مجهول می‌شود. آیا این مجهول بودن مبلغ، معامله را باطل نمی‌کند؟ شبیه به این، وام بانکها به کارمندانشان است که باید مثلاً ظرف مدت بیست سال این وام را به طور قسطی بپردازند و در صورتی که آن کارمند در این مدت بمیرد بقیهٔ بدهی او را می‌بخشند. این نوع بیمه هم در حقیقت معامله‌ای است که مقدارش روشن نیست زیرا گفته می‌شود که شما ماهی این مقدار تا زمانی که زنده‌ای بپرداز.

جواب: اینکه فرمودید در بیمهٔ به شرط حیات، مدت مشخص نیست، این یک اشکالی است. در بیمهٔ به شرط حیات شخص بیمه‌گزار خود را برای مدت ده سال بیمه می‌کند که اگر زنده ماند فلان مبلغ بگیرد. حال اگر بیمه‌گزار فوت کرد تکلیف حق بیمه چه می‌شود؟ آیا حق بیمه را فقط تا وقتی زنده بوده باید می‌پرداخت یا چون قرارداد ده ساله بسته، باید تا پایان ده سال از مال او بردارند و بپردازند؟ بیمه از این جهت که مدتش باید مشخص و معین باشد مثل اجاره است. اگر کسی خانه‌اش را برای مدت ده سال اجاره بدهد و در این بین فوت کند، اجاره از بین نمی‌رود و تا پایان ده سال خانهٔ او در اختیار مستأجر است. در بیمه هم کسی که متعهد می‌شود تا مدت ده سال، تعهد او نباید به این شرط باشد: «اگر زنده بودم»، چون در این صورت تعلیق در کار می‌آید و تعلیق موجب بطلان معامله است.

در باب شرایط عمومی معامله، همان‌طور که بلوغ و اختیار و عقل و معلوم بودن شرط است، یکی از شرایطی که در فقه طرح می‌کنند «تنجیز» است، یعنی تعلیق نباید وجود داشته باشد، «اگر» نباید وجود داشته باشد

چون وقتی «اگر» در کار بیاید، می‌شود مجهول و شانس و صحبت خدا خدا به میان می‌آید. در هر معامله‌ای چنانچه «اگر» به میان آورند و مثلاً صیغه را این طور جاری کنند: من خانهٔ خودم را به تو اجاره می‌دهم به شرط اینکه پدرم از سفر حج برگردد، این تعلیق است و معامله باطل می‌باشد. معامله باید منجّز باشد و «اگر» نباید در آن وجود داشته باشد. و لهذا در باب اجاره هم صحیح نیست کسی بگوید: من این را برای مدت ده سال از تو اجاره می‌کنم در صورتی که از اینجا نروم. اجاره برای مدت معین است. فقط می‌تواند خیار فسخ قرار دهد که آن را بهم بزند؛ والّا از نظر فقه، طبیعت عقد تعلیق بر نمی‌دارد. آنوقت در مسألهٔ بیمهٔ به شرط حیات و بیمهٔ به شرط فوت، این اشکال به وجود می‌آید که علاوه بر اینکه مدت باید مشخص باشد، تنجیز هم باید داشته باشد و نباید تعلیق داشته باشد؛ یعنی طبق این قاعده، بیمه‌گزار باید در تمام این مدت حق بیمه را بپردازد اعم از اینکه در این بین بمیرد یا زنده بماند و حال آنکه قراردادهای بیمه ظاهراً این طور نیست. در قرارداد بیمه اگر فوت حاصل شد، دیگر از بیمه‌گزار چیزی نمی‌گیرند و این خود یک اشکال است.

سؤال کننده: مؤسسهٔ بیمه می‌تواند ببخشد.

جواب: می‌تواند ببخشد ولی قرارداد چگونه است؟ اگر از ابتدا در متن قرارداد تعلیق وجود داشته باشد، معامله از اصل باطل است.

سؤال کننده: بانک وام مسکن می‌دهد و می‌گوید اگر تا ده سال توانستی قسط این وام را بده، اگر فوت کردی نمی‌خواهم.

جواب: نه، بانک اکنون تعهد می‌کند که بعد ببخشد. به او قرض می‌دهد و با او قرارداد می‌کند که اگر فوت کردی، من بقیهٔ وام را آن وقت خواهم بخشید. در زمان فوت می‌بخشد. اگر در قرض هم به این شکل باشد که

بخشش آن اکنون صورت بگیرد، یعنی قرض دهنده بگوید من این را از حالا به تو می‌بخشم به شرط اینکه بمیری ـ که اگر مرد بخشیدن حاصل شده ـ این نیز باطل است. ولی اگر این طور نباشد بلکه هنگامی که قرض‌گیرنده فوت کرد آن وقت ببخشد، اشکالی ندارد. یک وقت تعهد می‌کند که بعد از مردن ببخشد. این درست است. ولی اگر اکنون به شرط مردن ببخشد، اشکال پیدا می‌کند. هبهٔ معلّق هم اشکال دارد. بنابراین مسألهٔ تعلیق و تنجیز هم خود یکی از مسائل بیمه است که بسیاری از بیمه‌ها به حکم اینکه در متن آنها تعلیق قرار گرفته باطل خواهد بود.

سؤال: شکلی از بیمهٔ عمر که فعلاً خیلی مطرح است، بیمه‌ای است مخلوط از به شرط فوت و به شرط حیات، و آن به این ترتیب است که قرار می‌گذارند در طول مدت معینی مثلاً بیست سال بیمه‌گزار مبلغ معینی را پرداخت کند و در صورت فوت او در خلال مدت مقرر، بیمه‌گر مبلغی برابر مجموع قسطهایی که بیمه‌گزار پرداخت کرده است به ورثه‌اش پرداخت نماید و در صورت زنده ماندنش، در تاریخ مقرر معادل پرداختهایش را به وی پس بدهند. و اخیراً برای تشویق مردم به این نوع بیمه، مبلغی هم علاوه بر مجموع پولهای پرداختی به بیمه‌گزار می‌پردازند. آیا این عمل که از ناحیهٔ بیمه‌گر یک پول اضافی به طور یکطرفه تعیین می‌شود، صحیح است یا نه؟

جواب: این نوع بیمه را یک بیمهٔ مرکب دانسته‌اند، یعنی نوع جداگانه نشمرده‌اند. گفته‌اند بیمهٔ به شرط فوت و به شرط حیات دو بیمه است: یک بیمهٔ به شرط فوت است و یک بیمهٔ به شرط حیات.

سؤال کننده: در این صورت روح مسأله مقداری فرق می‌کند، یعنی بیمه‌گر و بیمه‌گزار هیچ کدام آرزویی برای مردن دیگری ندارد.

جواب: بله، از جنبهٔ اخلاقی درست است.

سؤال کننده: آیا اشکالی از جهت مقدار اضافهٔ بر ذخیره که از سوی یک طرف تعیین می‌گردد پیدا نمی‌شود؟

جواب: در فرضی که ایشان گفتند دو مطلب جدید کشف می‌شود. یکی همان مطلب که بیمه‌های به شرط فوت و به شرط حیات یک نوع سوم نیست بلکه یک بیمهٔ مرکب است و در واقع مرکب از دو بیمه است: یکی بیمهٔ به شرط فوت و دیگر بیمهٔ به شرط حیات. ولی این بیمه تفاوتی با هریک از آن دو نوع دارد و آن اینکه آن جنبهٔ سوء اخلاقی را ـ همان‌طور که خود ایشان توضیح دادند ـ از بین می‌برد؛ یعنی دیگر انتظار فوت بیمه‌گزار وجود ندارد زیرا مؤسسهٔ بیمه به شرط فوت باید بپردازد، به شرط حیات هم باید بپردازد. اما به ربا نزدیکتر می‌شود، چون محاسبهٔ مؤسسات بیمه بر اساس رباست؛ یعنی مجموع حق بیمه‌ها را حساب می‌کنند و سپس نزولهایی را که در طول مدت مقرر به آن تعلق می‌گیرد به آن می‌افزایند، به طوری که همیشه پولی که بیمه‌گر می‌پردازد بیشتر از پولی است که بیمه‌گزار پرداخته است و هیچ گاه برابر نخواهد بود.

سؤال کننده: تا چندی پیش پول پرداختی کاملاً با پول دریافتی برابر بود ولی اخیراً بیمه‌گر به لحاظ رشد منفی‌ای که معمولاً پول دارد، به طور یکجانبه مقداری به پول دریافتی اضافه می‌کند و می‌پردازد.

جواب: مقصودتان از رشد منفی، ارزان شدن پول است؟ آن، مطلب دیگری است و اشکال ندارد.

سؤال: فرمودید بیمه باید زمانش مشخص باشد. اما بعضی از بیمه‌ها زمانش مشخص نیست، مثل بیمهٔ آتش‌سوزی که گفته می‌شود: «موقعی که آتش گرفت» یعنی زمانش مشروط است.

جواب: نه، بیمه برای مدت یک سال که در این مدت اگر آتش‌سوزی رخ

داد بیمه‌گر خسارت را بپردازد. این درست است.

سؤال: بیمه‌های موضعی که مثلاً یک فوتبالیست پایش را و یا یک خواننده صدایش را بیمه می‌کند چگونه است و شرطش چیست؟

جواب: این نوع بیمه نظیر بیمهٔ مرض است، منتها موضوعش محدودتر یعنی یک عضو خاص است؛ مثل بیمهٔ نقص عضو است، بیمهٔ جداگانه‌ای نیست.

سؤال: در مسألهٔ ماهیت بیمه تشخیص بین اینکه ما نگرانی خود را بیمه می‌کنیم و یا می‌خواهیم عین کالایمان را همیشه داشته باشیم، خیلی مشکل است. بیمه‌گزار پولی را می‌پردازد تا اگر خسارتی به کالای او وارد شد عین کالا را داشته باشد. شاید برای مسألهٔ بیمه یک چهارچوب جدیدی لازم باشد. در مسأله نقص عضو هم بیمه کردن، نگرانی را از بین نمی‌برد زیرا مؤسسهٔ بیمه مرتب مواظب آن عضو خاص نیست که نقصی به آن وارد نشود.

جواب: ولی این مقدار تعهد می‌کند که اگر نقصی وارد شد، در حد ممکن جبران خسارت نماید.

به این نکته باید توجه داشت که یک مسأله این است که ماهیت آنچه که اکنون در دنیا وجود دارد چیست؟ و آیا همان چیزی که وجود دارد می‌تواند درست باشد یا نه؟ مسألهٔ دیگر اینکه اگر آنچه که وجود دارد درست نبود، ما بیاییم به آن صورت دیگری بدهیم و مثلاً آن را به شکل صلح درآوریم. این، مسألهٔ دیگری است که اگر ما فهمیدیم بیمه‌ای که وجود دارد به هیچ‌وجه قابل اصلاح نیست، می‌گوییم پس خود ما مسلمانها بیاییم یک چیز دیگری مثلاً از نوع صلح را جانشین بیمه بکنیم و اصلاً ماهیتش را تغییر بدهیم. این یک مطلب علیحده است. بحث ما این است که ماهیت همین چیزی را که در میان مردم وجود دارد تشریح کنیم. ما

نگفتیم این سخن را که ماهیت بیمه تأمین است از پیش خود داریم می‌سازیم، بلکه خواستیم بگوییم آنچه که در خارج وجود دارد همین است که اشخاص چون همیشه بیم خسارتهای عظیم را دارند: خسارت وارد بر مال‌التجاره، بیم ورشکستگی، بیم از کار افتادگی، بیم درماندگی و... برای یک تعهد در مقابل این بیم که به آنها اطمینان ببخشد ارزش قائل‌اند. ما فکر می‌کنیم آنچه وجود دارد اساساً همین است، نه اینکه آنچه وجود دارد معاوضهٔ میان پول بیمه‌گزار یعنی حق بیمه و پولی است که بیمه‌گر می‌پردازد ولی ما می‌خواهیم آن را به این شکل درآوریم.

۳ مسأله بیمه

در این جلسه[۱] قرار شد که بحثی دربارهٔ یکی از انواع بیمه کـه بـیمهٔ مسؤولیت نامیده می‌شود از نظر انطباقش با فقه اسلامی مطرح کنیم. بیمهٔ مسؤولیت یعنی بیمه کردن مسؤولیتهای حقوقی‌ای کـه مـتوجه شـخص می‌شود و ظاهراً به آن «بیمهٔ شخص ثالث» هم می‌گویند. یعنی اگر مثلاً شما با اتومبیل خود خسارتی به کسی یا بـر مـال کسـی وارد کـردید، آن مؤسسهٔ بیمه از طرف شما ـ در ازاء یک حق بیمه که از شـما مـی‌گیرد ـ خسارت شما را می‌پردازد. اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا ایـن کـار شرعی هست یا نه؟ یعنی باید ببینیم آیا اصولاً آن مسـؤولیتها و تـاوان گرفتن‌ها شرعی هست تا بیمه هم در مورد آنها شرعی باشد یا نه.

۱. [لازم به ذکر است که نوار این سخنرانی در دست نبود و تنظیم آن از روی متنی که در همان زمان از نوار پیاده شده انجام شده است. بـه هـمین جـهت در مـواردی کـه احساس نارسایی می‌شد، امکان مراجعه به نوار وجود نداشت.]

دیه بر عاقله است

لازم است بحث مختصری را به عنوان مقدمه عرض بکنم و آن اینکه ما یک چیزی در باب دیات داریم که بی‌شباهت به بیمهٔ مسؤولیت نیست. این جمله را شنیده‌اید که می‌گویند: دیه بر عاقله است. این جمله خیلی معروف است. بعضی‌ها خیال می‌کنند عاقله در اینجا از همان مادهٔ عقل به معنای خرد است، یعنی دیه بر آن کسی است که عاقلتر است. عاقله یک اصطلاح خاص است. اصلاً در زبان عربی یکی از معانی عقل دیه است. عاقل یعنی کسی که دیه را می‌پردازد. در یک مواردی اسلام تأمین دیه را بر عهدهٔ شخص دیگر گذاشته، البته دیه‌هایی که از روی عمد وارد نشده باشد بلکه از روی خطا باشد. اگر دیه از روی عمد باشد، هیچ بیمه‌ای مسؤولیت آن را نمی‌پذیرد. شرط آن است که خسارتهایی که وارد می‌شود از روی عمد نباشد. در مورد دیه می‌گویند: برای بعضی از خسارتها که از روی خطا وارد شده باشد (مثل قتل از روی خطا یا جراحت سهوی) باید دیه پرداخت شود.

در باب دیاتِ فقه در این باره بحث مفصلی هست. آنجا می‌گویند که دیه را خود شخص نمی‌دهد، عاقلهٔ او می‌دهد. عاقله چه کسانی هستند؟ عاقله چند طبقه‌ای هستند که به ترتیب باید متعهد دیه بشوند. یکی ورثهٔ ذکوری که از ناحیهٔ پدر به انسان انتساب داشته باشند: برادرها، برادرزادگان ذکور، عموها، یعنی یک طبقه‌ای از ورّاث نه همهٔ ورّاث. طبقه‌ای از ورّاثِ انسان در یک مواقعی مثل یک دستگاه بیمه هستند و در این مواقع باید خساراتی را که انسان نه از روی عمد بلکه از روی خطا وارد می‌کند، بپردازند. این اشخاص که اگر روزی این شخص بمیرد دارایی‌اش را به ارث می‌برند، باید این خسارت را از ناحیهٔ او بپردازند. این شبیه بیمه است ولی

عین بیمه نیست؛ یعنی این کار با قرارداد نیست و به اصطلاح بیمهٔ مالکی نیست، بیمهٔ شرعی است؛ یعنی شارع الزاماً این بیمه را بر ورثه تحمیل کرده است و حق بیمه‌ای که آن ورثه می‌گیرند همان ارثی است که اگر این شخص قبل از آنها بمیرد از مالش خواهند برد. پس در این مورد بخصوص که شخص خساراتی به افراد دیگر وارد می‌کند و باید در ازایش دیه‌ای به آنها بپردازد ـ به شرط اینکه وارد کردن خسارت از روی خطا باشد نه از روی عمد ـ دیه را خودش نمی‌پردازد، دیگران از ناحیهٔ او می‌پردازند، و این دیگران همانهایی هستند که گفته شد. اما آیا منحصر به آنهاست؟ خیر، اگر شخصی همچو کسانی را نداشته است، در اینجا می‌گویند چنانچه او مُعْتِقی[1] دارد، یعنی اگر قبلاً برده بوده و مولایی داشته و آن مولا او را آزاد کرده است او باید دیهٔ این شخص را بپردازد. در اینجا می‌گویند دیه بر عهدهٔ معتق است. حال اگر کسی باشد که معتقی هم نداشته باشد، اصلاً یک آدم حُرّی است، هیچ وقت بنده و برده نبوده و از چنان طبقهٔ ورّاث هم هیچ کس را ندارد، آنوقت اصطلاحاً می‌گویند: ببینیم آیا ضامن جریره دارد یا خیر؟

ضمان جریره

ضمان جریره خیلی نزدیک به بیمه است. اصولاً می‌توان گفت که ضمان جریره خود نوعی از بیمه است، یک نوع بیمه و قرارداد که اسلام هم آن را امضاء کرده و آن اینکه دو نفر با یکدیگر عقدی برقرار می‌کنند که اگر احیاناً من از روی اشتباه خسارتی برکسی وارد کردم، دیهٔ آن را تو بپردازی،

---

۱. معتق: آزاد کنندهٔ برده

حالا یا تمامش را یا نصفش را، و اگر تو جنایتی را نه از روی عمد بلکه از روی خطا انجام دادی و باید دیه بپردازی، آن خسارت تو را یا نصف آن را من بپردازم. این دیگر خیلی نزدیک به بیمه می‌شود. اصلاً صد درصد بیمه است، به جهت اینکه این دیگر یک امر قراردادی است. دو نفر با یکدیگر قرارداد می‌بندند در صورتی که یکی از آنها خسارتی بر شخص ثالث وارد کرد، آن خسارت را دیگری بپردازد یا دیگری در این خسارت شریک بشود، هرجور که قرارداد کنند.

می‌گویند اگر معتق هم ندارد، دیه را ضامن جریره می‌دهد. حالا اگر کسی بود که نه آنچنان ورثه‌ای داشت، نه معتق داشت و نه ضامن جریره، آیا از ناحیهٔ فرد دیگری تأمین و بیمه می‌شود؟ اینجاست که می‌گویند دیه را امام باید بپردازد، مثل اینکه می‌گوییم دولت باید بپردازد. حالا سرّ این قضیه چیست؟

ممکن است بگوییم این قراری که اسلام بر افراد تحمیل کرده، در واقع در مقابل ارثی است که اینها می‌برند. مگر نه این است که اگر انسان بمیرد، وارثش همین افراد هستند؟ یعنی آن طبقه‌ای که برادر، عمو و... هستند، البته با این استثناء که زن در پرداخت دیه شریک نیست؛ یعنی اگر انسان خواهر داشته باشد، او ملزم نیست. برادر اگر داشته باشد، باید دیه بپردازد ولی خواهر اگر داشته باشد، خیر. یا عمو اگر داشته باشد، در پرداختن دیه شریک است ولی عمه اگر داشته باشد، نه. دایی که از ناحیهٔ مادر منسوب است، خیر. از آنجا که اینها وارث هستند، به همان دلیل که اگر روزی بمیرد وارثش هستند، اگر روزی هم جنایتی بر کسی وارد کرد دیه‌اش را باید بپردازند. باز در باب ارث مگر این طور نیست که اگر شخصی مرد و ورثه‌ای نداشت می‌گویند اگر معتق دارد وارثش معتق است؟ اینجا هم می‌گوییم

اگر وارث نداشته باشد، معتق باید دیه را بپردازد. در آنجا اگر میت، معتق هم نداشته باشد می‌گویند وارث، ضامن جریره است. [در اینجا هم اگر جانی، معتق نیز نداشته باشد دیه را باید ضامن جریره بپردازد. در آنجا] اگر میت، ضامن جریره هم نداشته باشد می‌گویند وارث، امام است. مگر نمی‌گویند اگر کسی بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد، امام وارث است؟ امام وارث مَن لا وارِثَ لَه است. در اینجا هم امام پرداخت کنندۀ دیۀ جنایت است از ناحیۀ کسی که هیچ پرداخت‌کنندۀ دیگری نداشته باشد.

ممکن است گفته شود: چرا این دیه را خود شخص نپردازد؟ جوابش این است که این امری مثل بیمه است و خسارتی است که ناگهان متوجه انسان می‌شود. در واقع گویی می‌خواهد بگوید این انسان که یک عمر زحمت می‌کشد و بعد وقتی مرد یک عدۀ دیگر اموالش را می‌برند، این عده لااقل بایستی تعهدی در مقابل او داشته باشند. این تعهدی است که شارع مستقیماً برای وارث در مقابل ارثی که مجانی می‌برد قرار داده است. در واقع اسلام ارثی را که انسان قهراً برای ورّاث باقی می‌گذارد، از قبل به منزلۀ یک حق بیمه تلقی کرده است، حق بیمه‌ای که آنها خود قرارداد نبسته‌اند ولی اسلام اجباراً اینچنین تلقی کرده است؛ نوعی بیمۀ اجباری است. همین ارثی که این شخص احتمالاً بعدها برای این ورثه بجا خواهد گذاشت، از نظر اسلام به عنوان حق بیمه در قبال خسارتهایی که متوجه او می‌شود تلقی شده است، اگرچه این توارث احتمالی باشد. معلوم می‌شود که ارث آنقدرها هم مفت به دست نمی‌آید. ارثی که انسان به طبقۀ آینده یا به معتق یا به ضامن جریره یا به امام می‌پردازد، همین طور مفت و مجانی نیست. آنها هم در برابر بعضی از خسارتهایی که متوجه انسان می‌شود متعهدند، ولو خود فرد هم تعهد داشته باشد. مگر در باب بیمه چه

می‌گوییم؟ این هم همان است. فقط در بیمه می‌گوییم چون امکانات بیمه‌گر بسیار وسیع است، خسارت را حتماً او می‌پردازد نه اینکه فرد هم موظف به پرداخت باشد. وقتی من حق بیمه می‌پردازم، خسارت را حتماً باید شرکت بیمه بپردازد.

پس این بحثی که ما در باب دیهٔ بر عاقله در فقه داریم خیلی نزدیک به بحث بیمه است و من ندیده‌ام علمایی که در باب بیمه بحث کرده‌اند این مطلب را آورده باشند.

از مسائل مهم بیمه این است که بیمه شامل مسؤولیتهای حقوقی می‌شود نه مسؤولیتهای جنایی[1]، کما اینکه بدون شک شامل تعهدهای حقوقی عمدی هم نمی‌شود چون این معقول نیست که به کسی بگویند: اگر تو مال کسی را عمداً تلف کنی، ما می‌پردازیم. آنوقت مرتب می‌رود مال مردم را از بین می‌برد و می‌گوید: شرکت بیمه باید بدهد.

غاصب ضامن است

این مسأله در ابواب مختلف فقه مطرح است و یک نام خاص ندارد. گاهی نام آن را همان ضمان می‌گذارند به معنای متعهد بودن، مسؤول بودن و ضامن بودن. یکی از کسانی که مسؤول مال مردم است غاصب است؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را عُدواناً تحت استیلای خودش قرار دهد مسؤول این مال است. برای غاصب سه حکم است: اول اینکه غصب کردن و استیلای عدوانی بر مالِ غیر حرام است. دوم واجب است که فوراً مال مردم را به صاحبش رد کند. ایندو را حکم تکلیفی می‌گویند. یک

۱. [در اینجا استاد به رساله دکتر جباری در باب بیمه اشاره می‌کنند که در آنجا نیز به این مطلب اشاره شده است.]

حکم وضعی هم دارد. حکم وضعی آن این است: مادامی که مال در استیلای غاصب است اگر مال تلف بشود مسؤول این مال غاصب است ولو اینکه عمداً مال را تلف نکرده باشد. چنانچه مال در دست او بوده و تلف شده، حتی اگر تقصیری نکرده بلکه حداکثر رعایت حفظ آن را به عمل آورده، باز در اینجا غاصب ضامن است.

مثلاً اگر اتومبیلی را به زور از کسی غصب کند و بخواهد از آن نگهداری کند و کمال مراقبت را هم بکند ولی اتفاقاً این اتومبیل را دزد ببرد، در اینجا غاصب ضامن است. پس غاصب مطلقاً ضامن است ولو اینکه تقصیری در اتلاف مال نداشته باشد، بلکه منتهای رعایت را کرده باشد. و حتی «اَلْغاصِبُ یُؤْخَذُ بِاَشَقِّ الْأَحْوالِ» غاصب به سخت‌ترین احوال گرفته می‌شود؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را غصب کرده و وقتی که می‌خواهد مال را برگرداند یک وضعی است که باید خسارت خیلی زیادی را متحمل شود تا بتواند این مال را به صاحبش رد کند، باید این خسارت را متحمل بشود. مثلاً مالی را برداشته و برده و حالا اگر بخواهد پس بدهد باید خرج بسیار زیادی بکند تا بتواند آن را به صاحبش برساند، چند برابر آن مال را باید خرج کند. شارع می‌گوید باید خرج کند، چون خود غاصب مسؤول است.

اما آیا این مسأله اختصاص به غاصب دارد یا در غیر غاصب هم چنین موردی هست؟

عقد فاسد

می‌گویند در عقد فاسد هم این‌طور است؛ یعنی اگر معامله‌ای کردیم که به یک دلیلی از ادلهٔ باب معامله، باطل بود مورد معامله حکم غصب را دارد. مثلاً شما اتومبیلی را می‌فروشید ولی اتومبیل مقبوض به عقد فاسد است و

معاملهٔ شما باطل. در اینجا اتومبیل شما که در دست آن مشتری است حکم غصب را دارد؛ یعنی اگر اتومبیل تلف بشود ولو او مقصر نباشد، ضامن اتومبیل است کما اینکه پول او هم اگر در دست شما باشد شما ضامن این پول هستید و اگر این پول حتی بدون تقصیر شما از بین برود، باز شما مسؤول و ضامن هستید.

ید امین

در غیر مقبوض به عقد فاسد چطور؟ در اینجا دو حالت پیش می‌آید: یک وقت ید، ید امین است. مثلاً شما مالی را به امانت به کسی سپرده‌اید، ودیعه سپرده‌اید یا اجاره داده‌اید. در اینجا آن شخص حکم امین را دارد و امین ضامن نیست مگر اینکه مقصر باشد. اگر بدون تقصیر او مال تلف شود، ضامن نیست. فرضاً شما اتومبیلی کرایه می‌کنید و علیرغم رعایت شما دزد آن را می‌برد. اینجا شما ضامن نیستید. اما اگر در حفظ آن کوتاهی کرده باشید، مثلاً اتومبیل را در جایی که نباید بگذارید گذاشته باشید، ضامن هستید. بنابراین مستأجر در حکم امین است و هر خسارتی که به خانه وارد شود اگر منشأ آن کوتاهی مستأجر بوده باشد، ضامن هموست. در غیر این صورت، مثلاً هواپیمایی از آسمان بیفتد و خانه را خراب کند، او دیگر ضامن نیست. اساساً می‌گویند: غیر از ید امین هر ید دیگری حکم غاصب را دارد. اینها خود نوعی مسؤولیت است.

البته در ضمانت ممکن است عمل حرام نباشد ولی به هر حال شخص ضامن است. مثلاً شما به خیال اینکه مالی به فردی تعلق دارد آن را از وی می‌خرید. بعد معلوم می‌شود مال دزدی است. الان در دست شماست و شما غاصب نیستید، چرا که به قصد پول دادن و خریدن این کار را

کرده‌اید. اما از طرفی امین هم نیستید. شما اکنون ضامن این مال هستید و اگر تلف بشود ـ ولو بدون تقصیر ـ باز شما ضامن هستید. منتها در این گونه موارد، شما اگرچه ضامن هستید و باید خسارت بپردازید ولی حق دارید به آن کسی که سبب شده شما این خسارت را بپردازید ـ یعنی آن دزد ـ مراجعه کنید و از او بگیرید. صاحب مال می‌تواند به آن دزد مراجعه کند و پولش را بگیرد. اگر این کار را کرد، دیگر حق مراجعه به شما را ندارد. اما اگر صاحب مال به شما مراجعه کرد می‌تواند پول را از شما بگیرد و شما هم حق دارید که بروید از آن دزد بگیرید زیرا مال را شما ندزدیده‌اید، او دزدیده است، بنابراین منشأ خسارت هموست، او باید پول را بپردازد. پس یک نوع مسؤولیت، مسؤولیت غاصب است یا کسی که در حکم غاصب است و یا مسؤولیتی که امین دارد.

مسألهٔ اتلاف

یک نوع مسؤولیت دیگر که با مسألهٔ بیمه مربوط می‌شود، مسألهٔ اتلاف است. اتلاف به هیچ وجه مستلزم این نیست که انسان مالی را غصب کرده باشد و یا اصلاً آن مال در اختیار او و در تصرف او بوده باشد. ما در فقه قاعده‌ای داریم که فکر می‌کنم مضمون حدیث است، یک قاعدهٔ فقهی است، قاعدهٔ «مَنْ اَتْلَف»: «مَنْ اَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» هرکسی به هرشکلی سبب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. در باب غصب گفتیم: اگرچه غاصب مال را اتلاف نکرده باشد و خودبه خود تلف شود باز هم ضامن است. ولی این مسأله، مسألهٔ اتلاف است. هرکسی که موجب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. ممکن است شما سؤال کنید آیا مقصود، اتلاف عمدی است یا اتلاف غیر عمدی را هم شامل می‌شود؟ اعمّ است از اتلاف

عمدی و غیر عمدی. اتلاف عمدی که خیلی واضح است. من اگر عمداً مال شما را از بین ببرم مثلاً کاسهٔ چینی شما را عمداً زمین بزنم و بشکنم، اتومبیل شما را عمداً بزنم و خراب کنم، شک ندارد که من ضامن هستم. ولی اتلاف لازم نیست عمدی باشد، سهوی هم باشد همین طـور است. مثلاً من همین طور که دارم راه می‌روم، پایم به کاسهٔ چینی شما بخورد و بشکند. در این صورت من ضامن هستم. حتی اگر من در خواب باشم و پایم به یک چیزی که مال غیر است بخورد و آن مال از بین برود، باز من ضامن هستم. پس در اتلاف مال غیر، تنها شرط این است که آن اتلاف به سبب من انجام شده باشد، یعنی من این کار را کرده باشم خواه مقصر باشم یا نباشم.

بیمهٔ شخص ثالث

از اینجا راه مسألهٔ بیمهٔ شخص ثالث باز می‌شود. چون در بیمهٔ شخص ثالث نیز ظاهراً مسألهٔ تقصیر مطرح نیست. در باب اتلاف حـتی ایـنکه اتلاف به عمد بوده یا به سهو نیز مطرح نیست. همینقدر که این کار انجام شده باشد کافی است. بنابراین اگر دو نفر با اتـومبیل در مسـیری عـبور می‌کنند و یکی از مسیر خود منحرف شده و به دیگری بزند و خسارتی بر او وارد کند، اگر تشخیص عرف این باشد که اتلاف کننده این است، شرعاً مسؤول است و تا وقتی شرعاً مسؤول باشد بیمه‌اش هم اشکـالی نـدارد، بیمه‌ای است در زمینهٔ مسؤولیتهای شرعی.

می‌گویند بیمه شامل خساراتی که شخص عمداً وارد می‌کند نمی‌شود. این حرف درست است. شامل خساراتی می‌شود که خَطَئی باشد. اما یک شقّ سومی هم داریم. آیا این شقّ سوم از نظر بیمه عمدی شمرده می‌شود

یا خطئی؟ و در نتیجه آیا بیمه شامل آن می‌شود یا نه؟ این مسأله را، هم از جنبهٔ حقوقی و هم از جنبهٔ قضایی مطرح کرده‌اند؛ یعنی این مسأله، هم در باب غصب مطرح می‌شود و هم در باب قصاص و دیات، و آن این است که گاهی انسان مستقیماً منشأ اتلاف مالی یا وقوع جنایتی می‌شود خواه عمدی باشد و خواه خطئی. مثلاً فردی سنگی برمی‌دارد و به قصد فرار دادن گربه‌ای پرتاب می‌کند. اتفاقاً سنگ به سر کسی می‌خورد و سر او می‌شکند. اینجا اگرچه عمل او خطئی و غیرعمدی بوده ولی به هر حال مستقیماً انجام داده است. در مقابل، گاهی انسان خسارتی را غیر مستقیم وارد می‌کند. مثل اینکه فردی خانه‌ای می‌سازد و سر تیرآهن را از دیوار خانه‌اش بیرون می‌گذارد. فرد دیگری که می‌آید از آنجا عبور کند، سرش به این آهن می‌خورد و می‌شکند. این در صورتی است که دیه وارد بشود. یا فرض کنید حمّالی باری از بلور بر پشت دارد و سرش پایین است و بدون توجه می‌آید از آنجا بگذرد. آن آهن به بلورها می‌خورد و می‌شکند. در این مورد چطور؟

مباشرت و تسبیب

اینجاست که مسألهٔ دامنه‌داری مطرح می‌شود. می‌گویند جنایت یا اتلاف مال بر دو قسم است: مباشرتاً و تسبیباً. مباشرت و تسبیب، بابی دامنه‌دار در فقه دارند. کلیِ مطلب از نظر فقها هیچ محل بحث نیست و همه متفق‌اند بر اینکه فعل تسبیبی هم عیناً مثل فعل مباشری است. اما مثالهای زیادی پیدا می‌شود که محل تردید است که آیا اینها را باید فعل تسبیبی شمرد یا مباشری. این موارد را قدری توضیح می‌دهم.

از جمله مواردی که در باب فعل تسبیبی است و خیلی هم محل

ابتلاست این است که اگر انسانی انسان دیگر را سبب قرار دهد حکم چه خواهد بود؟ یعنی شخصی شخص دیگری را مأمور می‌کند برای اتلاف مال دیگری، و این همان قضیهٔ اَلْمَأْمورُ مَعْذورٌ است. آیا واقعاً مامور معذور است یا خیر؟ این هم مسأله‌ای است که باید بررسی شود و چون مسائلش کوچکتر است همین‌جا درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

اگر اتلاف سببی به این صورت باشد که انسانی به سبب انسان دیگر چیزی را تلف کند، دو حالت پیش می‌آید: یا آن انسان دیگر مجبور است و یا مجبور نیست. منظور از مجبور بودن که به آن اصطلاحاً اکراه می‌گویند این است که مثلاً فردی را تهدید کرده و به او گفته باشند: تو باید بروی این ضرر مالی را به آن شخص وارد کنی وگرنه این ضرر را به خود تو وارد می‌کنیم و اگر این کار را نکنی چنین و چنان می‌کنیم، مثلاً فلان مقدار از تو پول می‌گیریم یا تو را می‌کشیم یا به زندان می‌فرستیم و... این را اکراه و اجبار می‌گویند. اما یک وقت هست که صحبت از اجبار و اکراه نیست و اختیار است. مثلاً فردی به اختیار خودش آمده و نوکر شخصی یا دستگاهی شده است. او هیچ اجباری ندارد و فقط نوکر است. از امروز هم اگر بخواهد نوکر نباشد، دیگر نوکر نیست. اگر انسان به این صورت مجبور نباشد، مباشرْ ضامن است. بنابراین اَلْمَأْمورُ مَعْذورٌ در این گونه موارد هرگز صدق نمی‌کند. این فرد ضامن است. حال باید دید کسی که فرمان داده چطور؟ آیا او هم ضامن است یا خیر؟ آیا هر دوی آنها ضامن‌اند یا فقط متصدی اتلاف؟ متصدی که قطعاً ضامن است و بعید نیست که آمر هم ضامن باشد. اما معنای ضامن بودن در اینجا این است که صاحب مال حق دارد تاوان مال خود را، هم از کسی که مباشر تاً متصدی است بگیرد و هم از کسی که فرمان داده.

خسارت در دماء

اما اگر آن واسطه مجبور باشد نه مختار، در این حالت می‌گویند: یک وقت خسارت در مورد دماء (خون) است، یک وقت در مورد مال. در مورد خون، هیچ اجباری به عنوان عذر پذیرفته نیست. پس اگر فردی را مجبور به کشتن شخصی کنند حتی اگر یقین داشته باشد که در صورت عدم اجرای این فرمان خسارت خیلی شدیدی به خود او وارد می‌شود یا حداکثر خودش را می‌کشند، آیا این مجوّز می‌شود برای شخص مُکْرَه که اقدام به قتل یک بیگناه بکند؟ و آیا به حکم اکراه و اجبار شدیدی که پشت سرش هست که حداکثر به قتل او منجر می‌شود، این اجازه را به او می‌دهند؟ می‌گویند: نه، «لا اِکْراهَ فِی الدِّماءِ» در مورد دماء اکراه نیست. اگر این عذر پذیرفته بود، پس باید لشکریان یزید و معاویه که یک عده‌شان واقعاً همین‌طور بوده‌اند و تهدید می‌شده‌اند معذور باشند. آنها را تهدید می‌کردند که اگر نکنید، خانه‌تان را خراب می‌کنیم و حقوقتان را قطع می‌کنیم و می‌کشیمتان و از این حرفها. نه، «لا اِکْراهَ فِی الدِّماءِ» در مورد دماء اکراه نیست.

خسارت در اموال

اما در مورد اموال. اگر من تهدید بشوم به اینکه فلان ضرر مالی را باید به شخصی بزنی، در اینجا مسأله تفصیل دارد. یک‌وقت است که انسان به اشدّ از آن خسارتی که باید بزند تهدید می‌شود، مثلاً می‌گویند این کار را باید بکنی و الّا خودت را می‌کشیم. اینجا هیچ مانعی ندارد که این کار را بکند و او هم ضامن نیست بلکه آن فرمان‌دهنده ضامن است، یعنی خسارت را باید فرمان دهنده بپردازد نه فرمانبردار. اما یک‌وقت است که

ضرر تهدید به اندازهٔ خسارت نیست. آنوقت باید دید مساوی آن است یا کمتر از آن. غالباً می‌گویند: همینقدر که در مورد امر مالی اکراه صدق کند، انسانِ مُکرَه معذور است و مُکرِه (اکراه کننده) ضامن است. این در مورد فعل تسبیبی که واسطهٔ فعل، شخص مکرَه باشد.

اخّاذی ظالم

یک مسألهٔ دیگر هم هست که مورد ابتلاست و آن اینکه شخصی مثلاً برای اخذ مال خودش از بدهکار ـ بخصوص اگر حق باشد ـ به فرد ظالمی رجوع می‌کند و این ظالم خسارتی را به بدهکار وارد می‌آورد؛ یعنی غیر از آن مالی که از او پس می‌گیرد و به صاحب اصلی‌اش می‌دهد، یک خسارتی هم از او می‌گیرد. نظیر اینکه کسی سندی دارد، سندش را به اجرا می‌گذارد ـ به فرض اینکه مجبور نباشد ـ آنوقت دادگستری می‌آید و یک حق اجرا هم از آن شخص می‌گیرد. آیا آن بدهکار می‌تواند بگوید که چون من مثلاً صدتومان بیشتر مقروض نبودم و صد و ده تومان از من گرفته‌اند و تو باعث این کار شدی، پس ده تومانش را خودت باید بپردازی؟ می‌گویند: نه، آن طلبکار مسؤول این عمل نیست. البته اگر آن ظالم به ناحق گرفته باشد باید خودش بپردازد و کسی که شکایت کرده نباید چیزی بدهد. موارد این مسأله خیلی فرق می‌کند ولی در همهٔ موارد این حکم یکسان است. مثلاً فرق است بین اینکه ما دستگاهی را که این پول را می‌گیرد شرعی بدانیم یا نه. اگر فرضاً خود دستگاه فی‌حد ذاته شرعی باشد، آیا مأمور این پول را به طور شرعی گرفته یا به طور غیرقانونی از طرف خودش اخّاذی کرده؟ یا شاید فرد شاکی اجبار به شکایت داشته و راهش منحصر به فرد بوده است. مثلاً انسان سندی دارد و از کسی طلبکار است. در ضمن تا به اجرا نگذارد

طرف مال را نمی‌دهد. یا به عکس، فرد شاکی اجبار هم نداشته است. چون در همهٔ این موارد، این شخص ضامن نیست پس تفصیلش هم فرق نمی‌کند. به هر حال مسأله این است که اگر کسی به ظالمی شکایت کند و آن ظالم مالی را به غیر حق بگیرد، آن شکایت‌کننده ضامن این مال نیست. فقط اگر آن ظالم به ظلم گرفته باشد، خود او ضامن است. این در مواردی است که انسان ضرری را بر غیر تسبیب کند و واسطه هم انسان باشد که مواردش ذکر شد.

اگر واسطه انسان نباشد

اما اگر واسطه انسان نباشد مسائل دیگری مطرح می‌شود. می‌گویند اگر کسی چاهی را در معبر بکَند و بعد انسان یا حیوان یا ماشینی در آن بیفتد و خسارتی به آن وارد شود، ضامن است برای اینکه معبر به طور عادی نباید مثلاً گودال داشته باشد. مردم همین طور به خیال اینکه خیابان صاف است دارند می‌روند، یکدفعه مواجه می‌شوند با گودالی که شخصی در آنجا کنده. آنوقت ماشین می‌افتد و خسارت می‌بیند. اینجا کسی که این کار را کرده ضامن است. اگر کسی در معبری یک شیء لغزنده‌ای مثل پوست خربزه بیندازد و بعد کسی هنگام عبور از آنجا بیفتد و دیه‌ای بر او وارد شود یا مالی که همراه داشته از بین برود، آن کسی که پوست خربزه را انداخته ضامن است زیرا او سبب شده است. یا حتی اگر کسی شیئی را به طور غیر عادی در معبری قرار دهد و فردی که بر حیوانی سوار است بیاید و حیوان با دیدن آن شیء که غیر عادی است رم کند و در نتیجه خسارتی بر آن فرد یا بر آن حیوان وارد شود، باز آن شخص ضامن است. یا همین‌طور است اگر کسی در راهی ناودانی باز کند و این ناودان به

دیگران ضرر بزند (مثل همان تیرآهنی که مثال زدم) و جنایتی بر کسی واقع شود یا حتی ناودان را طوری باز کند که آب در راه مردم بریزد و مثلاً لباسهای مردم را کثیف کند بلکه ضرر بزند، چنانکه بعضی لباسها هست که اگر یک دفعه آب به آن برسد دیگر به درد نمی‌خورد. یا به فرض حیوانی در جایی بسته شده است، مثلاً یک کسی اسب خودش را به درختی یا تیری بسته است. اگر فرد دیگری برود و آن اسب را باز کند و آن حیوان فرار کند و گم شود، این فرد ضامن آن حیوان است. یا مثلاً مرغ کسی در قفس است. اگر شخصی درِ قفس را باز کند و آن مرغ بیرون برود، آن شخص ضامن است. اگر چوپانی گله‌ای را رعایت می‌کند، چنانچه کسی بیاید آن چوپان را بردارد و به زور از آنجا ببرد و گله بی چوپان بماند و بعد به این گله خسارتی وارد شود، در اینجا می‌گویند دو حالت پیش می‌آید: یک وقت خسارت تصادفی وارد می‌شود که احیاناً اگر چوپان هم می‌بود آن خسارت وارد می‌شد. این، حکم مغصوب را ندارد که آن شخص ضامن باشد. ولی یک وقت هست که این گله در جایی است که در معرض حملهٔ گرگ و درندگان امثال آن است. چوپان باید باشد که گله را حفظ کند، یعنی واقعاً نبودن چوپان منشأ خطر است. در این صورت شخصی که این کار را کرده ضامن است. در این زمینه مثالهای زیادی است که بعضی را ذکر می‌کنیم.

اگر کسی درِ خانهٔ دیگری را باز بگذارد و بعد دزد بیاید و چیزی ببرد، آیا آن فرد ضامن است؟ در اینجا می‌گویند: ضامن نیست. توجه کنید! اینها فقط قاعده است، اجتهاد است. در اصل ما فقط یک قاعدهٔ «مَنْ اَتْلَفَ مالَ الْغَیْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» داریم که فقیه این قاعده را گرفته و آن را در موارد، تطبیق می‌کند و همهٔ حرف فقیه هم این است که در کجا اتلاف نسبت داده می‌شود و در کجا نمی‌شود. بعضی موارد هست که واقعاً این نسبت داده

می‌شود، یعنی فرد برای آن کار سبب شده ولی مواردی هست که دخالت شخص در آن کار بسیار ضعیف تلقی می‌شود، یعنی عرف او را منشأ این کار تلقی نمی‌کند. بعلاوه در جایی که انسان دیگری دخالت دارد ـ مثل همین مثال اخیر دزد ـ مسأله به این شکل مطرح است.

مسألۀ اقوائیّت

ممکن است این سؤال پیش بیاید که چه فرق است بین اینکه انسان درِ قفس را باز کند و آن کبوتر فرار کند و اینکه درِ خانه را باز بگذارد و دزد بیاید و قالیچه را ببرد؟ چطور در آنجا شما ضامن هستید ولی اینجا می‌گویند ضامن نیستید؟ در اینجا پای یک انسان در کار است که به هر حال خود او ضامن است و آن دزد است. مسأله، مسألۀ اقوائیت (قویتر بودن) سبب از مباشر یا مباشر از سبب است. آنجا که فاعل بالتسبیب و فاعل بالمباشره هر دو انسان هستند، می‌گویند: گاهی انسانِ مسبّب و انسانِ سبب به یک اندازه دخالت دارند، گاهی هم آن مباشر دخالتش قویتر است و گاهی به عکس. اگر در یک مورد دو انسان دخالت داشته باشند و دخالت یکی قویتر تشخیص داده شود، آن دیگری ضامن نیست. در مورد مُکرِه و مُکرَه، مسبّب از مباشر قویتر است؛ یعنی آن که فرمان می‌دهد و مجبور می‌کند و تهدید می‌کند، این انسان مسبّب دخالتش اقویٰ از آن انسان سببِ مجبور است. لذا ما در آنجا می‌گوییم: انسانِ مُکرِه ضامن است نه مکرَه، اما در مورد مثال دوم که یک انسانی در خانه را باز می‌گذارد بعد یک انسان دیگری که دارای اراده و اختیار است می‌آید قالیچه را می‌برد، ضامن، این انسان دیگر است. در اینجا مباشر اقویٰ از مسبّب است. بنابراین یک‌وقت است که کسی درِ خانۀ دیگری را باز

می‌گذارد و دزدی می‌آید و قالیچه‌ای را می‌برد. در اینجا او ضامن نیست و دزد ضامن است. ولی اگر انسان درِ خانهٔ کسی را باز بگذارد و مثلاً حیوانی وارد این خانه شود و خسارتی وارد کند، اینجا باید گفت که انسان ضامن است. پس علت ضامن نبودنش در آنجا ضامن بودن یک انسان دیگر است، اقوائیت مباشر است نه اینکه او سببیت ندارد. اما در جایی که پای انسان دیگر در کار نباشد (مانند مثال اخیر) خود شخص ضامن است. یا فرض کنید یک کسی کلید اتومبیل دیگری را می‌گیرد و می‌رود درِ آن را باز می‌کند و چیزی برمی‌دارد. وقتی برمی‌گردد در اتومبیل را قفل نمی‌کند، بعد یک ضرری به ماشین وارد می‌شود. اگر ماشین را دزد ببرد، دزد ضامن است. ولی اگر از راه دیگری [بدون دخالت یک انسان] ضرری وارد شود، این فرد خودش ضامن خواهد بود.

مثال دیگر: کسی دیواری را کج بنا کند، یا از ابتدا درست بنا کند و بعداً متمایل شود، و در اثر ریختن این دیوار جنایتی بر انسانی وارد شود و یا مالی از انسانی تلف شود، آیا صاحب دیوار ضامن است یا نه؟ بله، ضامن است. این مسأله به نوع دیگر خیلی مورد ابتلاست. خانه‌هایی که افراد به اجاره می‌دهند اگر کهنه و فرسوده باشد یعنی در مظانِّ خرابی باشد و احتمال سقوط داشته باشد و بعد سقوط کند بر سر مستأجر یا احیاناً بر سر فرد دیگری که آنجا بوده و به هر حال مالی یا جانی تلف شود، اینجا مالک ضامن است. در این مورد، هم شرعاً ضامن است و هم اینکه علاوه بر آن، ذمّه‌ای دارد که باید بپردازد. از این مسائل زیاد اتفاق می‌افتد که خانه‌های کهنهٔ به اصطلاح کلنگی را اجاره می‌دهند. مثلاً احتیاج به کاهگل دارد، کاهگل نمی‌کنند بعد باران می‌آید و چکه می‌کند و بعد هم خراب می‌شود و خسارتها وارد می‌آید. در این طور مواقع آن مالک اصلی ضامن است. یا

مثلاً حمّالی که بار بر پشت دارد به دیواری تکیه می‌دهد و دیوار خراب شود. در این مورد می‌گویند اگر واقعاً وضع دیوار طوری بوده که دنبال بهانه‌ای بوده تا خراب شود، صاحب آن ضامن است. اما اگر وضع دیوار اینچنین نبوده ولی تکیهٔ او تکیه‌ای بوده که اصولاً خراب‌کننده بوده، آن کسی که این کار را کرده ضامن است. یا شخصی حیوانش را رها می‌کند و این حیوان می‌رود در جای دیگر خسارت به بار می‌آورد. آیا او ضامن است یا نه؟ و مثالهای متعدد دیگر. ضابطه در همهٔ اینها این است که عرفاً صدق کند که این شخص منشأ اتلاف شده. این یک قاعده کلی است. و در جایی که یک انسان دیگر دخالت دارد، ضابطه این است که از دو انسانِ مسبّب و انسانِ سبب کدامیک دخالتشان اقویٰ تشخیص داده می‌شود و کدامیک ضعیفتر.

□

پرسش و پاسخ

سؤال: گاهی می‌شود که می‌دانیم شخصی گناهی نکرده. فرض کنید از طرف کسی تهدید می‌شود که اگر این فرد را اعدام نکنی خودت را اعدام می‌کنیم یا حتی تهدید هم نمی‌شود. در اینجا چطور خواهد بود؟

جواب: به هر صورت که باشد او چنین حقی ندارد. گفتیم در دماء، تهدید هم اثر ندارد و حتی اگر بگویند خودت را می‌کشیم، نباید قبول کند.

سؤال: فرض کنید که فردی مأمور تشکیلات قضایی است، یعنی در تشکیلات اجرایی آن نقش دارد و باید فردی را که جنایت کرده و قانوناً محکوم به اعدام است اعدام کند. آیا این مأمور اعدام وظیفه دارد که راجع به صحت این حکم ـ که آیا محکوم واقعاً گناهکار بوده یا نه ـ تحقیق کند؟

جواب: در این‌گونه موارد از نظر فقهی غیر از مجتهد عادل جامع‌الشرایط کس دیگری حق ندارد چنین حکمی بدهد.

سؤال: اگر حکم دهنده قاضی باشد چطور؟

جواب: اگر این مأمور اجرای حکم، حکم‌دهنده را حاکم شرعی بداند آنوقت می‌تواند بنا را بر صحت بگذارد ولی اگر او را حاکم شرعی نمی‌داند، اینجا دیگر جای اصالة الصحة نیست. اینجا کسی نمی‌تواند بگوید: ان‌شاءالله صحیح است! خیر، اینجا جای این حرفها نیست.

سؤال: سؤال اول این است که مقدار خسارت چگونه تعیین می‌شود؟ سؤال دوم اینکه مسأله ضمانت در مورد عاریه چه حکمی دارد؟ و سؤال سوم در مورد همین کارهای طبی است. مثلاً یک عمل جراحی است که قصد جراح صحیح است ولی منجر به قطع پا یا عفونت می‌شود. مسأله در اینجا به چه صورت است؟

جواب: مقدار خسارت در اموال مقدار طبیعی است، یعنی قیمت آن شیء را باید بپردازد و اگر مِثلی است مِثلش را باید بپردازد. یعنی اگر انسان مال کسی را تلف کرد، این مال به طور کلی بر دو قسم می‌تواند باشد. بعضی از اموال، مِثلی هستند یعنی اشیاء مشابه دارند. مثل اینکه کسی نوع خاصی از گندم یا برنج را تلف کرده است، باید از همان نوع خاص بپردازد. یا اشیاء ماشینی را می‌گویند در حکم اشیاء مثلی هستند. مثلاً اگر یک استکان از نوع خاصی را که مال فلان کارخانه است تلف کردید، استکانِ نظیر آن را می‌دهید. اما اگر شیء از نوعی باشد که امثال آن خیلی به آن شبیه نباشند، اینجاست که به تشخیص عرف هر قدر قیمت داشته باشد باید تمام آن را بپردازد. بنابراین در ضمانتهای مالی و حقوقی هیچ اشکالی نیست. در ضمانتهای جزایی هم مقدار آن در اسلام برای هر شیء معین شده است؛

یعنی اگر شماخسارتی به چشم یا عضو دیگر یک انسان وارد کردید، چقدر دیه بدهید و دراین مورد میزان معین وجود دارد. اما در اموال دیگر، میزان همان چیزی است که عرف تشخیص بدهد.

عاریه در حکم امانت است و حکمش همان حکم اجاره است، یعنی ید مُستَعیر همان ید امانی است؛ یعنی اگر او در اتلاف این مال تقصیر داشته باشد و به طریق اولیٰ اگر شخصاً آن را تلف کرده باشد و حتی سهواً، باز هم ضامن است. اما اگر نه خودش تلف کند و نه در حفظ آن کوتاهی کرده باشد بلکه قهراً در دست او تلف شود، ضامن نیست. این همان فرقی است که به اصطلاح ید امین با ید غیرامین دارد.

اما آنچه راجع به ضمانت طبیب سؤال شد. در این مورد چون اخیراً مطالعهٔ دقیق نکرده‌ام، تنها کلیاتی را می‌گویم. طبیب اگر متخصص کار خودش نباشد به هر حال ضامن است؛ یعنی هر کس اگر بین خود و بین الله در کاری که متصدی آن است متخصص نیست و می‌داند که خبرهٔ این کار نیست، ضامن است و اگر هم خبره باشد باز در آن مواردی که صددرصد مطمئن نیست (مثل جراحیهایی که احتمال تلف شدن و امثال آن دارد) می‌گویند که باید برائت ذمّه حاصل کند، یعنی قبلاً از خود مریض یا اولیای مریض اجازه بگیرد و خلاصه بدون اجازه نباشد. تفصیل این مسأله را بعداً بحث می‌کنیم.

سؤال: معروف است که می‌گویند: تاوان نصف بهای مال است.

جواب: خیر، تاوان این مقدار نیست.

سؤال: شما فرمودید امین ضامن نیست مگر اهمال کرده باشد. بعد فرمودید اگر ماشینی از کسی گرفتیم و درِ آن را باز گذاشتیم و دزد آن را برد، چون دزد خودش عقل و شعور دارد پس ما مقصر نیستیم. این

مسأله چگونه است؟ در حالی که به هر حال ما اشتباه کرده‌ایم.

جواب: گفتیم که در این مثال، شما مقصر هستید ولی چون مقصرتر از شما وجود دارد او ضامن می‌شود و به عهدهٔ شما نیست.

سؤال کننده: امین ضامن نیست مگر آنکه اهمال کرده باشد. اینجا هم ما اهمال کرده‌ایم و باید مقصر باشیم.

جواب: گفتیم در مواردی که انسان به واسطهٔ اهمالش یا حتی سببیتش در اتلاف مال تأثیر دارد، فی حدذاته ضامن است. ولی وقتی انسانی در اینجا دخالت می‌کند چون دخالت او از دخالت این فرد شدیدتر است، ضمانت این فرد هم می‌افتد به گردن او. درست است که اهمال از شما بوده ولی اهمال شما که سبب نشده آن مال قهراً تلف شود. اهمال شما سبب شده که یک انسانی که دارای اراده و اختیار است بیاید این کار را بکند.

سؤال: بعضی از تصرفات به این صورت است که مثلاً جنسی از خارج می‌آید و گمرک جلو آن را می‌گیرد و ضبطش می‌کند. این جنس مال صاحبش است ولی مأمور گمرک به استناد مقرراتی که شاید آن شخص قبول نداشته باشد آن را ضبط می‌کند. این‌گونه تصرفات چگونه است؟

جواب: مقررات فرق می‌کنند. اینجا در حقیقت همان مسألهٔ دولت است. اگر ما برای دولت حق قائل شویم، در حقیقت برای او مقرراتی را قبول کرده‌ایم. در این صورت مانعی ندارد. ولی حق هم دارد. این گمرکها به نظر من اشکالی ندارد.

سؤال: در مورد بیمهٔ مسؤولیت در ابتدای بحث فرمودید کسانی که ارث می‌برند همانها به ترتیب ضامن هستند. در قاعدهٔ «مَنْ اَتْلَفَ» هم فرمودید خود شخص ضامن است. اینها با هم تناقض پیدا می‌کند، چرا که فرضاً کسی ضرری به دیگری می‌زند و دیه‌ای برای او واجب می‌شود

که ورّاثش باید آن را بپردازند و دیگری خودش ضامن می‌شود!

جواب: قاعدهٔ «مَنْ اَتْلَفَ» در ضمانت مالی است، در حالی که آن مسأله در ضمانت جزایی و جنایی است. این قاعده مربوط به تلف کردن مال کسی است، ولی آن مسأله در دیه‌هایی است که بر جان کسی وارد می‌آید.

سؤال: در مورد مکرَه که فرمودید در مسأله دماء، خودش مسؤول است و در مسألهٔ ضرر مالی، اکراه کننده ضامن است؛ حالا اگر کسی را مجبور کرده‌اند که برود یکی را بزند، او هم رفته زده و ضرر بدنی وارد کرده مثلاً دستش یا سرش را شکسته، اینجا چه باید کرد؟

جواب: اگر کسی که مجبور شده، به اشدّ از آن کار اجبار شده باز هم آن اجبار کننده (مُکرِه) ضامن است نه اکراه شونده (مُکرَه).

سؤال: در مورد مثالی که زدید: فرضاً فردی درِ خانه‌ای را باز بگذارد... اگر خود این آدم با آن دزد شریک باشد چطور؟

جواب: مسلّماً خود او هم دزد به حساب می‌آید و هر دو مشترکاً ضـامن خواهند بود.

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره‌آیه	صفحه
بسم الله الرحمن...	فاتحه	۱	۱۱، ۱۲۳
و لاتأکلوا اموالکم...	بقره	۱۸۸	۱۳۲، ۱۳۳
الّذین ینفقون اموالهم...	بقره	۲۷۴	۲۴
الّذین یأکلون الرّبوا...	بقره	۲۷۵	۲۴، ۲۵، ۶۶
یمحق الله الرّبوا...	بقره	۲۷۶	۲۴، ۲۵
انّ الّذین آمنوا...	بقره	۲۷۷	۲۳-۲۵
یا ایّها الّذین آمنوا...	بقره	۲۷۸	۲۴، ۲۵
فان لم تفعلوا...	بقره	۲۷۹	۲۳-۲۵، ۲۷، ۸۶
و ان کان ذو عسرةٍ...	بقره	۲۸۰	۲۴، ۲۵
و اتّقوا یوماً ترجعون...	بقره	۲۸۱	۲۴، ۲۶
یا ایّها الّذین آمنوا...	آل‌عمران	۱۳۰	۲۶، ۸۳
و اتوا النّساء صدقاتهنّ...	نساء	۴	۱۲۶
فبظلم من الّذین...	نساء	۱۶۰	۲۶
و اخذهم الرّبوا و...	نساء	۱۶۱	۲۶
یا... اوفوا بالعقود...	مائده	۱	۱۲۸، ۱۳۹
و ما اتیتم من رباً...	روم	۳۹	۲۷
یا... اذا نودی للصّلوة...	جمعه	۹	۷۸

□

فهرست احادیث

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، رسالات

□